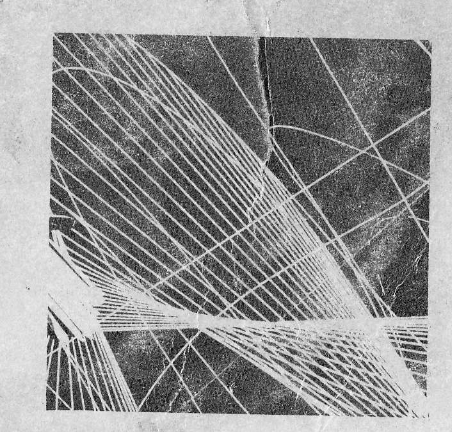
hegel marx nietzsche

8a. edición





siglo veintiuno editores

Traducción de

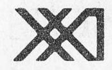
MAURO ARMIÑO

HEGEL, MARX, NIETZSCHE
(o el reino de las sombras)

Por

HENRI LEFEBVRE





siglo veintiuno editores, sa de cv
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/PLAZA 5, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
AV. 3a. 17-73 PRIMER PISO, BOGOTÁ, D.E. COLOMBIA

primera edición en español, 1976

octava edición en español, 1988

ISBN 968-23-0334-6

primera edición en francés, 1975

título original: hegel, marx, nietzche ou la riyaume des ombres

INDICE

El sistema de la lógica es el reino de las sombras... La permanencia y el trabajo en ese reino es la disciplina absoluta de la conciencia...

HEGEL.

El espíritu de teoría, una vez que ha conquistado su libertad interna, tiende a volverse energía práctica: sale del reino de las sombras y actúa como voluntad sobre la realidad material externa...

MARX.

Acabaré mi estatua, porque una sombra se me apareció; cuanto hay de silencioso y de ligero en el mundo se me apareció un día. La belleza de lo Sobrehumano se me apareció como una sombra.

ZARATUSTRA.

1. LAS TRIADAS

1. Sin recurrir en principio a más conocimientos que los elementales, a más comprobaciones que las sumarias, podemos enunciar las proposiciones siguientes:

a) *El mundo moderno es hegeliano.* En efecto, Hegel elaboró y llevó hasta sus últimas consecuencias la teoría política del Estado-nación. Afirmó la realidad y el valor supremos del Estado. El hegelianismo sienta, como principio, la ligazón del saber y del poder; la legitima. Ahora bien, el número de Estados-naciones no cesa de aumentar (aproximadamente ciento cincuenta). Cubren la superficie de la tierra. Admitiendo incluso como cierto que las naciones y los Estados-naciones no son otra cosa que fachadas y tapaderas que ocultan realidades capitalistas de mayor amplitud (mercado mundial, multinacionales), esas fachadas y esas tapaderas no dejan de ser una realidad: en vez de fines, instrumentos y marcos eficaces. Cualquiera que sea la ideología que lo inspira, el Estado se afirma por doquier empleando a un tiempo, indisolublemente, el saber y la coacción, su realidad y su valor. El carácter definido y defini-

tivo del Estado se confirma en la conciencia política que impone, es decir, en su carácter conservador e incluso contrarrevolucionario (cualquiera que sea la ideología oficial, incluida la «revolucionaria»). Desde este enfoque, el Estado engloba y subordina a sí la realidad que Hegel llama «sociedad civil», es decir, las relaciones sociales. Pretende contener y definir la civilización.

b) *El mundo moderno es marxista.* En efecto, desde hace algunas decenas de años, las preocupaciones esenciales de los poderes denominados públicos son: el crecimiento económico, considerado como base de la existencia y de la independencia nacionales; y, por tanto, la industrialización, la producción. Lo cual entraña problemas para la relación de la clase obrera (trabajadores productivos) con el Estado-nación, así como una relación nueva entre el saber y la producción, y, por tanto, entre ese saber y los poderes que controlan la producción. Y no es ni evidente ni cierto que el saber se subordine al poder ni que el Estado posea para sí la eternidad. La planificación racional, lograda por diversos procedimientos (directos o indirectos, completos o parciales), está a la orden del día. En un siglo, la industria y sus secuelas han cambiado el mundo, es decir, la sociedad más (por no decir mejor) que las ideas, los programas políticos, los sueños y las utopías. En sus rasgos esenciales lo anunció y previó Marx.

c) *El mundo moderno es nietzscheano.* Si alguien ha querido «cambiar la vida», aunque la frase se atribuya a Rimbaud, ése ha sido Nietzsche. Si alguien ha querido «todo y en seguida» ha sido él. Las protestas y la contestación surgen de todas partes contra el estado de cosas. El vivir y lo vivido individuales se reafirman contra las presiones políticas, contra el productivismo y el economismo. Cuando no enfrenta una política a otra, la protesta encuentra apoyo en la poesía, en la música, en el teatro, y también en la espera y en la esperanza de lo extraordinario, de lo surreal, de lo sobrenatural, de lo sobrehumano. La civilización preocupa mucho más a la gente que el Estado o la sociedad. Pese a los esfuerzos de las fuerzas políticas por afirmarse por encima de lo vivido, por subordinar la sociedad y por capturar el arte, éste contiene la reserva de la contestación, el recurso de la protesta. Pese a eso que le lleva hacia la decadencia. A eso que corresponde al soplo ardiente de la revuelta nietzscheana: a la defensa obstinada de la civilización contra las presiones estatales, sociales y morales.

2. Ninguna de estas proposiciones tiene en sí misma, aisladamente, trazas de ser una paradoja. Puede demostrarse —o refutarse según los procedimientos clásicos— que el mundo moderno es hegeliano. Quien quiera probarlo debe, en la medida de lo posible, reconstruir el sistema filosófico-político de Hegel a partir de los textos. Luego ha de estudiar la influencia de esta doctrina y su penetración en la vida política por diversos caminos (la universidad, la interpretación de los hechos, la actividad ciega de los hombres del Estado, más tarde dilucidada, etc.). Lo mismo para Marx y para Nietzsche.

Pero el triple enunciado tiene algo intolerablemente paradójico. ¿Cómo puede este mundo moderno ser a la vez esto y aquello? ¿De qué forma puede responder a doctrinas diversas, opuestas en más de un punto, incluso incompatibles?

No puede tratarse de influencias, ni tampoco de remisiones. Si el mundo moderno «es» a un tiempo

esto y aquello (hegeliano y nietzscheano...) sólo puede tratarse de ideologías que, oscuras y luminosas, cruzadas por nubes y por rayos de luz, planean sobre la práctica social y política. Una afirmación de este género obliga a captar y a definir nuevas relaciones entre las teorías (doctrinas), de igual modo que entre las teorías y la práctica. Si esta triplicidad posee un sentido, quiere decir que cada uno de ellos (Hegel, Marx, Nietzsche) ha captado «algo» del mundo moderno, algo a punto de formarse. Y que cada doctrina, en tanto que ha logrado una coherencia (el hegelianismo, el marxismo, el nietzscheanismo), ha declarado lo que captaba, y mediante esta declaración ha contribuido a lo que desde el fin del siglo XIX se ha formado para llegar al XX y atravesarlo. De suerte que la confrontación entre estas obras eminentes pasa por un intermediario: la modernidad que ellas aclaran y que las aclara. En un libro anterior [1] esas doctrinas fueron cotejadas con el historicismo y la historicidad. Aquí el análisis crítico se amplía esforzándose por seguir siendo concreto.

Si es cierto que el pensamiento hegeliano se concentra en una palabra, en un concepto: el Estado; si es cierto que el pensamiento marxista insiste en lo social y la *sociedad*, y si es cierto, por último, que Nietzsche ha meditado sobre la *civilización* y los valores, la paradoja permite vislumbrar un sentido que hay que descubrir: una determinación triple del mundo moderno, que implica conflictos múltiples y quizá inacabables en el seno de la «realidad» denominada humana. Tal es la hipótesis cuya amplitud autoriza a decir que posee un alcance estratégico.

[1] Véase H. Lefebvre: *La fin de l'histoire*, Editions de Minuit, París, 1971.

3. Estudiar a Hegel, Marx o Nietzsche aisladamente, en los textos, no sirve de mucho; todos los encadenamientos textuales han sido ensayados, al igual que todas las deconstrucciones y reconstrucciones, sin que por ello se imponga la autenticidad de una interpretación semejante. Y por lo que se refiere a su situación en la historia de la filosofía, en la historia general o en la de las ideas, el interés de un estudio contextual de ese porte parece tan agotado como el del análisis textual.

Sólo queda, por tanto, captar sus relaciones con el mundo moderno, tomando a éste como punto de referencia, como objeto central de análisis, como medida común (mediación) para las doctrinas y las diversas ideologías que en él se insertan. Lo «contextual» cobra así una amplitud y un alcance, una riqueza de desconocido y de conocido, de la que se le privaba al reducirlo a una historia particularizada o generalizada. ¿Cómo han sorprendido Hegel, Marx y Nietzsche la modernidad en su estado naciente, en sus tendencias? ¿Cómo han captado lo que estaba a punto de «cuajar»? ¿Cómo fijaron un aspecto y definieron un momento entre aspectos y momentos contradictorios?

Tres astros: una constelación. Sus resplandores se superponen a veces, otras se ocultan, se eclipsan uno a otro. Se interfieren. Su luminosidad tan pronto crece como palidece. Suben o bajan en el horizonte, se alejan o se acercan. De pronto, uno parece dominante; luego, de pronto, otro.

Las frases que anteceden sólo tienen un alcance metafórico y un valor simbólico. Indican la marcha y el horizonte. Declaran (cosa que está por demostrar) que la grandeza de las obras y los hombres considerados no se asemeja a la de los filósofos clásicos, Platón y Aristóteles, Descartes o Kant, que construían una gran arquitectura de conceptos. Esta «grandeza» consiste en una deter-

minada relación con lo «real», con la práctica. No es, por tanto, de orden filológico, ni representable a partir del lenguaje. Nueva, *metafilosófica*, debe autodefinirse a partir del desciframiento de lo enigmático: la modernidad.

4. Volvamos al hegelianismo (nada supone que este retorno sea el último). Enorme, nodal, Hegel reina solitario al término de la filosofía clásica, en el alba de la modernidad. Solitario, recoge pese a ello una totalidad histórico-filosófica y la subordina al Estado. ¿De dónde procede su «modernidad»?

a) En primer lugar, de que ha dado forma sistemática al Logos occidental, cuya génesis arranca de los griegos, la filosofía y la ciudad antiguas. Tras dos mil años, como Aristóteles, pero teniendo en cuenta las adquisiciones del curso de la historia, Hegel enumera los términos (categorías) del discurso *eficaz* y muestra que se religan en un conjunto coherente: un saber, fuente y sentido (finalidad) de toda conciencia. Impersonal, el Logos no permanece suspendido en el aire. La Razón supone un «sujeto» distinto a un individuo cualquiera, a una persona o consciencia accidental. Tal racionalidad se encarna en el hombre de Estado y se realiza en el Estado mismo. De suerte que el Estado se sitúa en el más elevado de los niveles filosóficos, por encima de esas determinaciones eminentes: el saber y la consciencia, el concepto y el sujeto. Abarca esas conquistas del desarrollo. Engloba incluso *lógicamente*, es decir, en una cohesión suprema, los resultados de las luchas y las guerras, o sea, de las *contradicciones* históricas (dialécticas). El Estado, «sujeto» filosófico absoluto en quien se encarna la racionalidad, encarna él mismo la Idea, es decir, la divinidad. De ahí esas

declaraciones estruendosas, sobre las que habrá que volver porque no podemos dejarlas que se instalen en la falsa serenidad y en la falaz legitimidad de la filosofía establecida, institucional y reconocida como tal. Al ser el Estado «la actualidad de la Idea», como espíritu objetivo el individuo «no posee objetividad, verdad ni existencia ética más que como miembro del Estado». El Estado se piensa a través de los pensamientos de los individuos que dicen «yo», de igual forma que se realiza a través de los individuos y los grupos que dicen «nosotros» (cf. *La Raison dans l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin Ed., pp. 28 ss.) *. El origen histórico del Estado (de cada Estado) no interesa a la Idea del Estado. El saber, la voluntad, la libertad, la subjetividad no son sino «momentos» (elementos, fases o etapas) de la Idea tal cual se realiza en el Estado, a un tiempo *en sí* y *para sí* (cf. *Philosophie du droit*, secc. 257 ss.) **.

Hegel legitima de este modo la fusión del saber y del poder en el Estado, subordinando el primero al segundo. La eficacia organizativa y la violencia coactiva, guerra incluida, se unen y concurren en el Estado: la primera justifica a la segunda en perfecta reciprocidad y reúne en el orden político lo que parecía espontáneo (la familia, el trabajo y los oficios, etc.). La capacidad represiva del Estado se revela, por tanto, en el fondo, racional y, por tanto, legítima. Lo cual legitima y justifica a un tiempo las guerras en particular y la guerra en general. Tanto para Hegel como para Maquiavelo, la violencia es un componente de la vida política, del Estado. Es más, tiene un contenido y un sentido:

* [*La Razón en la historia*, trad. César Armando Gómez, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972, pp. 46 ss.]

** [*Principios de la Filosofía del Derecho. Derecho natural y ciencia política*, trad. Juan Luis Vermal, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.]

inicia el camino de la razón. La ley (coactiva) y el derecho (normativo), necesarios y suficientes para que la sociedad y sus complejos engranajes funcionen bajo el control del Estado, designan una misma realidad política.

De este modo, la racionalidad, inherente a todos los momentos de la historia y de la práctica cotidiana, se concentra en el Estado. Estado que *totaliza* legítimamente, soberanamente, la moral y el derecho (la ley), los cuerpos sociales y sus funciones particulares (la familia, las naciones y corporaciones, las poblaciones y las regiones del territorio nacional), el sistema de necesidades y la división del trabajo (que corresponde exactamente a las necesidades). Del mismo modo que la consciencia posee un origen triple (la sensación, la actividad práctica, la abstracción) que la alza hasta el nivel superior de la consciencia política, el Estado tiene un origen triádico —el trabajo productivo, la historia y sus conflictos, la práctica sociopolítica— que lo lleva a la perfección. Estas triplicidades, asociadas e interaccionantes, producen una totalidad viva, orgánica y racional a un tiempo: el Estado. Considerado genéricamente, no es otra cosa que la humanidad razonable, obediente al llamamiento de la Idea, que se autoproduce en el curso de la historia. En resumen, el Estado cimenta y corona el cuerpo social, que sin él se desharía en migajas —se atomizaría—, suponiendo que tal hipótesis tenga algún sentido.

El fetichismo hegeliano del Estado puede asustar al ciudadano o al lector de una obra filosófica, y el resumen que (una vez más) acaba de ser sometido a ese lector le parecerá tal vez monstruoso, sin relación con la realidad política. Ahora bien, tal impresión se borra cuando la exposición detalla el análisis y la síntesis hegelianas, asombrosas y

chocantes por su carácter a un tiempo concreto y actual (moderno).

b) El Estado racional y, por tanto, constitucional posee, según Hegel, una base social: la clase media. En esta clase se halla la cultura que se une a la consciencia del Estado, de la que es portadora. No hay Estado moderno sin clase media, su cimiento en lo que se refiere a la inteligencia y a la legalidad (cf. *Philosophie du droit*, secc. 297). Ni campesinos ni obreros, clases trabajadoras y productivas, pueden constituirse en pilares del Estado. De esa clase media, bien por coacción, bien por vía de concurso, salen los funcionarios (cf. *Encyclopédie*, secc. 528). Una burocracia competente, seleccionada mediante pruebas severas: tal es la verdadera base social y la sustancia del Estado.

Hay, por tanto, para Hegel clases sociales e incluso luchas (contradicciones) entre esas clases: la clase *natural*, arraigada en el suelo, los campesinos; la clase activa *refleja*, artesanos y obreros, que produce la acumulación de las riquezas, cuyos individuos se caracterizan por su habilidad (subjetiva); por último, la clase *pensante*, mediadora entre las dos clases productivas, mediatizada por su saber, que mantiene y maneja el conjunto social dentro del marco estatal. Estas tres clases constituyen la sociedad civil, mediante su intermediaria (mediación) hacia la política, a saber, la burocracia, que surge de la clase pensante (*media:* intermediaria, mediatriz y mediatizada). Los conflictos entre esas clases, elementos (momentos) de la sociedad civil, empujan a ésta fuera de sí misma y por encima de sí misma hacia la formación de una *clase política*, directamente (inmediatamente, es decir, sin mediación alguna) vinculada al Estado, cuyo aparato constituye. La zona superior de la burocracia es la que *constituye* (la que instituye

en la constitución) la parte inferior del personal en el poder, en torno a príncipes, monarcas, jefes de Estado.

Son, pues, las contradicciones (la dialéctica interna) de la sociedad civil las que engendran el Estado y la clase política. Al representar ésta la acción estatal y al materializarla, puede volverse hacia sus propias condiciones; posee capacidad para reconocer las relaciones (sociales) entre los momentos (elementos, miembros, fases) de la sociedad civil, para revelar sus conflictos y resolverlos, de forma que el Estado se conserve como totalidad *coherente,* que abarca momentos *contradictorios.* Con este fin, la capa dirigente (clase política) tiene derecho a descargarse de los demás trabajos y obligaciones, y, por tanto, a recibir premios y recompensas por su actividad responsable (honores, dinero). De donde resulta que esta clase, fundamentalmente *honrada,* cúspide de la pirámide, no representa sólo la sustancia social: ella *es* esa sustancia, en otros términos, «la vida del todo», la *producción constante* (la reproducción) de la sociedad, del Estado, de la constitución, del acto político mismo que consiste en gobernar (cf. *Encyclopédie,* secc. 542).

¿La filosofía? Doble y sombra del sistema político acabado, el sistema filosófico perfecto lo consagra, lo legitima, lo fundamenta. La filosofía como tal se cumple en el hegelianismo, que resume y condensa su historia; en el Estado, cuyo sistema aporta la teoría, la filosofía se realiza completamente. La filosofía, servicio público, acompaña al Estado. De la misma forma que el Estado totaliza racionalmente sus «momentos» históricos, prácticos, sociales, culturales y demás, el sistema filosófico-político une lo racional y lo real, lo abstracto y lo concreto, lo ideal y lo actual, lo posible y lo realizado. El saber (teórico) y la práctica (socio-

política) coinciden asimismo en un *savoir-faire* administrativo.

De lo que resulta la siguiente secuela o, mejor, la siguiente implicación lógica: la historia llega a su término. Productiva, ha generado todo lo que podía (el todo) engendrar. ¿Cuándo? Con la Revolución francesa y Napoleón (cf. *Philosophie de l'histoire,* trad. Gibelin, pp. 403 ss.) *. ¿Por qué? Porque la Revolución y Napoleón produjeron lo que les supera y les consagra: el Estado-nación. Marcada por luchas y emergencias —los aspectos de la consciencia individual y social, las fases del conocimiento—, la historicidad re-produce su condición inicial y su contenido último: la Idea. Abarca tres momentos: el trabajo productivo, el saber conceptual auto-generado, la lucha creadora por la que el momento superior nace del inferior y lo domina sometiéndolo (y, por tanto, conservándolo). Origen (oculto) y fin (manifiesto) de todas las cosas, de todo acto y de todo suceso, la Idea se reconoce en la plenitud, la del Estado. No hay azar ni contingencia, salvo en apariencia. Con el Estado moderno termina el tiempo, y el fruto del tiempo se extiende (se actualiza en presencia total) en el espacio. ¡Es el crepúsculo de la creación, el Sol poniente, Occidente! La Trinidad o Tríada especulativa (trabajo, acción, pensamiento) se resuelve en su triunfo y entra en la noche estrellada. En la sabiduría mortal [2].

* [En castellano hay dos ediciones de fácil manejo: *Filosofía de la historia,* trad. de José María Quintana, Ed. Zeus, Barcelona, 1970, y *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* trad. de José Gaos, 1928 (4.ª ed., «Revista de Occidente», 1974). Ambas siguen el texto de la edición de Lasson, Leipzig, 1905, no dividida en fragmentos.]

[2] Véase la conclusión de la *Fenomenología,* ya citada y comentada en *La fin de l'histoire,* y las últimas páginas de la *Filosofía de la historia,* de Hegel.

¿Quién no se estremecería de terror comparando el carácter monstruoso (monstruosamente racional) de la teoría del Estado en Hegel con el carácter concreto de los análisis detallados que la sostienen y actualizan? Subida de la clase media por encima de las clases trabajadoras, importancia socioeconómica creciente de esta clase media, pero ilusoria importancia política, subordinación de esa «base» socioeconómica a una burocracia, a una tecnocracia, a una clase superior que emerge de la clase media, formación de una clase política: todos estos aspectos de la «modernidad» fueron captados, previstos, anunciados por Hegel a principios del siglo XIX. Y a esto se une la revelación del otro aspecto, que se desconoce, se ignora o disimula en el mundo moderno: el retrato verídico del monstruo, visto desde la cabeza cruelmente pensante hasta los miembros que trabajan: el gigante sobrehumano y demasiado humano, el Estado.

Habrá que volver sobre la paradoja, el monstruo trípode y su visión racional en Hegel, sobre su aprobación por el filósofo y el certificado de buena conducta dado por la filosofía, sobre la amalgama del saber y del poder, del Logos occidental y de la Razón de Estado, sobre ese conjunto intolerable de «verdad». Partiendo de esta concepción central, el Estado hegeliano ha producido en el tiempo histórico sus momentos, sus elementos, sus materiales; en el espacio resultante, los reproduce, inmóvil movimiento. Puesto que «cada miembro, desde que se pone aparte se disuelve», el movimiento, la esfera que gira, el globo, en una palabra, el sistema, son también «reposo transparente y sereno», dice la *Fenomenología*. De esta forma, el Estado hegeliano proporciona el modelo de un sistema auto-generado y auto-conservado, que se regula a sí mismo, es decir, el automatismo

perfecto [3]. Colosal arquitectura, necesaria y suficiente, está ahí *(es ist so)*. Así es. (Tales fueron, según dicen, las últimas palabras de Hegel moribundo.)

5. Reconsideremos ahora lo que vulgarmente se denomina «el marxismo». (¿Hay que repetir que no será ni la primera ni la última vez?)

Nota previa: el hegelianismo puede definirse como sistema. Por supuesto, los especialistas de la historia filosófica conocen las dificultades que se derivan de la diversidad de los textos hegelianos, de sus fechas. El acuerdo entre la *fenomenología* (descripción y encadenamiento de las figuras y momentos de la consciencia, tanto en el individuo como en la humanidad en marcha), la *lógica* (que abarca la relación de la lógica formal, teoría de la coherencia, con la dialéctica, teoría de las contradicciones) y la *historia* (serie de luchas, de violencias, de guerras y revoluciones) no posee la más mínima evidencia cartesiana. Puede asegurarse, sin embargo, que en el transcurso de la vida del filósofo, el pensamiento hegeliano se precisa en una orientación definible, el sistema filosófico y político.

¿Y el *marxismo*? No es más que una palabra, una etiqueta política, una mezcla polémica. Sólo un dogmatismo caduco se esfuerza aún por encontrar en las obras de Marx un cuerpo doctrinal homogéneo: un sistema. Entre las obras de juventud, las de la edad madura y las de los últimos

[3] Concepción recogida recientemente por autores que se ignoran y que parecen desconocer su fuente común: M. Clouscard: *L'être et le code*, Mouton, 1973; Y. Barel: *La reproduction*, Editions Anthropos, París, 1973; J. Baudrillard: *Le miroir de la production*, Casterman, París, 1973, etc.

años hay algo más que diversidad, algo muy diferente de un desarrollo tranquilo, semejante al de la planta. Hay fisuras, vacíos, contradicciones, incoherencias. Por ejemplo, en el caso de la dialéctica (hegeliana), primero exaltada y vuelta contra Hegel como un arma cogida al enemigo, luego negada y renegada, luego recogida de un modo renovado que Marx jamás expuso claramente.

Si de una obra monumental —*El capital*— se puede sacar un cuerpo de doctrina, conviene al capitalismo competitivo, cuya desaparición Marx prevé y anuncia. Pero ¿por qué empeñarse en construir un conjunto semejante si la obra está inacabada? ¿Por qué concebirlo como una totalidad adecuada al modo de producción que analiza y expone, el capitalismo? Tal vez los últimos capítulos, no menos ricos que los primeros, contengan conocimientos que sólo aparecen tras una confrontación con lo que resultó en el siglo XX del capitalismo competitivo, del capitalismo del XIX. El pensamiento de Marx puede desempeñar hoy el papel que desempeña la física de Newton con relación a la física moderna, la física de la relatividad, la energía nuclear, los átomos y moléculas: una etapa de la que hay que partir, una verdad en determinada escala, una fecha, en una palabra, un *momento*. Hecho que prohíbe a un tiempo el dogmatismo, la retórica «marxista» y los discursos presuntuosos sobre la muerte de Marx y del marxismo. Precisemos desde ahora esta actitud, cuyas razones aparecerán más tarde. No se trata, según el esquema habitual del «revisionismo», de reconsiderar el pensamiento de Marx en función de lo que hay de nuevo en el mundo desde hace un siglo. ¡No! Por el contrario, el camino correcto y legítimo consiste en determinar cuanto hay nuevo en el mundo *a partir* de la obra de Marx. Así se manifiestan los cambios en las fuerzas produc-

tivas, las relaciones de producción, las estructuras sociales, las superestructuras (ideológicas e institucionales).

Hoy hay múltiples marxismos que en vano se trata de reducir a un «modelo» único. El pensamiento de Marx y de Engels se injerta en los conceptos y valores ya difundidos por los países donde ha penetrado. De ahí el nacimiento de un marxismo chino y de un marxismo soviético (ruso), de escuelas marxistas en Alemania, en Italia, en Francia, en los países anglosajones. De ahí la diversidad y la desigualdad del desarrollo teórico. El injerto ha prendido mejor o peor. En Francia, el espíritu cartesiano, antidialéctico por esencia, no ofrecía ni terreno ni «mentor» favorable; el injerto (siguiendo con la metáfora) sólo ha prendido tardíamente, lo que no entraña una mala calidad de los frutos.

¿Qué relación tuvo el pensamiento de Marx con el de Hegel? Esta pregunta, que, como todos sabemos, ha hecho correr mares de tinta, exige una respuesta, una única respuesta: el pensamiento dialectico de Marx tuvo con el pensamiento dialéctico de Hegel una relación dialéctica. Lo que equivale a decir: unidad y conflictos. Marx tomó de Hegel lo esencial de su pensamiento «esencialista»: importancia del trabajo y de la producción, auto-producción de la especie humana (del «hombre»), racionalidad inmanente en la práctica, en la consciencia y en el saber tanto como en las luchas políticas, es decir, sentido de la historia.

En Hegel (como en Saint-Simon) se puede encontrar casi todo lo que dijo Marx, incluido el papel del trabajo, de la producción, de las clases, etc.[4]. De tal modo que no se puede negar la

[4] Véanse en *Morceaux choisis de Hegel* (Gallimard, colección «Idées») [edición de H. Lefebvre] los fragmentos 218-224, seleccionados y agrupados con esta intención.

continuidad entre los dos pensamientos. Sin embargo, el orden y el encadenamiento, la orientación y la perspectiva, el contenido y la forma, difieren radicalmente, de suerte que la impresión de una discontinuidad brusca no se impone menos que la de una continuidad sin hiatos.

Durante toda su vida, Marx luchó contra Hegel para arrancarle su tesoro mal adquirido y transformarlo apropiándoselo. ¿Hegel para Marx? Fue a la vez el padre, el dueño del patrimonio, el patrón y el propietario del medio de producción, el saber adquirido.

En su lucha hubo conflicto generacional y, además, lucha de clases. Este combate pasó por varias fases y corrió suertes diversas: alzas y caídas, victorias y derrotas de uno u otro de los combatientes. Los temas en juego cambiaron: unas veces el conocimiento como totalidad, otras la dialéctica como método, otras la teoría del Estado, etc. Contra Hegel, Marx no repara en medios. Pasa el hegelianismo por la criba de la antropología (Feuerbach), de la economía política (Smith, Ricardo), de la historiografía (los historiadores franceses de la Restauración, A. Thierry especialmente y la historia del tercer estado), de la filosofía (el materialismo francés del siglo XVIII) y de la naciente sociología (Saint-Simon y Fourier). De ese filtrado, de esa criba, de esta negación crítica resulta otro pensamiento y, sobre todo, otro proyecto, el «marxismo», construido con los materiales tomados del hegelianismo y metamorfoseados. La lucha va desde la crítica radical de las tesis hegelianas sobre el derecho y el Estado, sobre la filosofía (las llamadas *Obras de juventud*, 1842-1845), a la refutación de la estrategia política hegeliana aceptada por F. Lassalle (*Critique du programme de Gotha*, 1875)*. Hoy nadie ignora el modo en que Marx entendía y aprobaba la Comuna de París: como destructora del Estado. Oponía esta práctica revolucionaria al socialismo estatal, que, por desgracia, iba tomando cuerpo en Alemania en el seno del movimiento obrero y debía prevalecer durante un período bastante largo, pues todavía dura. Durante esta lucha teórica, Marx no pierde de vista ni un minuto el objetivo práctico real que se ventila, que no es la constitución de un sistema opuesto al hegelianismo, sino el análisis de la práctica social y del mundo moderno, para actuar y transformarlos a partir de tendencias inmanentes.

Continuidad y discontinuidad. Hay, por tanto, un «corte», un punto de ruptura. ¿Dónde ubicarlo? Inútil analizar desde el principio una discusión ya vieja. Apoyándose tanto en los textos como en los contextos, se puede afirmar que el corte no es *ni filosófico* (paso del idealismo al materialismo), *ni epistemológico* (paso de la ideología a la ciencia). Estos dos aspectos quedan englobados en una ruptura más compleja, más rica en contenido y en sentido: un corte *político*. Marx rompe con la apología hegeliana del Estado; tal ruptura se va precisando desde sus primeras a sus últimas obras. Para Marx no es cierto que la filosofía (razón y verdad, plenitud y felicidad concebidos por los filósofos) se realice en el Estado y concluya en un sistema coactivo. La clase obrera, sólo ella, *realiza la filosofía* mediante una revolución total; pero no se trata ya de la filosofía clásica (abstracta, especulativa, sistemática); la realización de la filosofía se cumple en la práctica: en una forma de vivir. Al superar la filosofía tradicional, al superarse a sí

*** [*Crítica del programa de Gotha*, R. Aguilera, Madrid, 1968.]**

mismo, el proletariado abre posibilidades ilimitadas. El tiempo (llamado «histórico») continúa. La *superación* hegeliana *(Aufhebung)* adquiere otro sentido: el Estado mismo debe pasar la prueba de la superación. La revolución lo quebranta y lo lleva a la decadencia: se absorberá o se reabsorberá en la sociedad. Así el corte *político* presupone, como momentos suyos, el corte filosófico (ruptura con la filosofía clásica) y el corte epistemológico (ruptura con las ideologías de la clase dominante). Por lo que respecta a la razón, no participa de ninguna forma o fórmula definitiva. Se desarrolla al superarse: al resolver sus propias contradicciones (entre lo racional y lo irracional, entre lo concebido y lo vivido, entre la teoría y la práctica, etc.).

El Estado, por tanto, no posee ninguna racionalidad superior, y menos definitiva. Hegel lo toma por la *estructura* de la sociedad; para Marx no es más que una *superestructura*. El Estado se construye o, mejor dicho, lo construyen. ¿Quiénes? Los políticos, los hombres del Estado, sobre una *base*, las relaciones sociales de producción y de propiedad, las fuerzas productivas. Ahora bien, la base cambia. El Estado no tiene, por tanto, más realidad que la del *momento* histórico. Cambia con la base; se modifica, se desmorona, se reconstruye de otro modo; luego perece y desaparece. Al pasar las fuerzas productivas del uso de las riquezas naturales al sometimiento técnico de la naturaleza (automatismo) y de la división del trabajo (alienado-alienante) al no-trabajo, el Estado no puede dejar de transformarse. Ha cambiado profundamente del período feudal-militar al período monárquico, y de éste al período democrático exigido por la industrialización. El capitalismo y la hegemonía de la clase burguesa convienen a una democracia a la vez liberal y autoritaria. Tal democracia y su

Estado (parlamentario) no tendrán más que un tiempo.

La historia, acabada según Hegel, prosigue según Marx. Inacabada, el tiempo no se fija (no se cosifica) en el espacio de las relaciones mercantiles, de la producción industrial o de la dominación estatal. La producción de cosas (productos) incluye la producción de relaciones sociales; esta doble producción no puede fijarse (cosificarse) a sí misma en una simple re-producción de las mismas cosas y las mismas relaciones. Por tanto, no hay reproducción del pasado o del presente sin producción de algo nuevo. De este modo adquiere originalidad en Marx la dialéctica hegeliana. La creación revolucionaria de nuevas relaciones es inevitable, incluso sirviéndose de instrumentos políticos, como la opresión y la persuasión (ideológica). ¿Y la racionalidad? Se revela inherente a la práctica social y culmina, sin por ello realizarse plenamente, en la práctica industrial. ¿Lo cotidiano? Transformado junto con las relaciones sociales, concederá la felicidad a los hombres, afirma osadamente el optimismo marxista.

En cuanto al Estado, lo cruza un movimiento doble. Por un lado, administra la sociedad de acuerdo con la hegemonía de la clase dominante y dirigente: según sus intereses actuales y sus proyectos estratégicos. Engendra, por tanto, una educación, un conocimiento y unas ideologías, unos «servicios» sociales, como, por ejemplo, la medicina y la enseñanza, según los intereses de la clase hegemónica (dominante). Al mismo tiempo se alza por encima de la sociedad entera, de modo que las personas que controlan el Estado (fracción de la clase hegemónica o desclasados) puedan llegar a dominar e incluso a explotar durante algún tiempo a la clase económicamente dominante, privándole de su hegemonía. Lo cual ocurre en el bonapartis-

mo, en el fascismo, en el Estado surgido de una operación militar, etc. Esta contradicción *interna* del Estado se añade a las contradicciones *externas* que proceden de sus relaciones conflictivas con su *base*, impregnada a su vez de contradicciones. De ahí la imposibilidad de una estabilización del Estado. Forma provisional de la sociedad, con momentos más o menos integrados (es decir, dominados y apropiados: el saber y la lógica, la técnica y la estrategia, el derecho y la ideología ética, etc.), el Estado no se apoya en la clase media. Su base no coincide con esta clase, sino que incluye todas las relaciones sociales. Hoy, por tanto, es el Estado de la burguesía. Necesita de una burocracia, es decir, de una clase media que tiende a volverse parasitaria, al mismo tiempo que «competente» al alzarse con el Estado por encima de toda la sociedad (no sin conflictos con los que poseen los medios de producción, es decir, con las restantes fracciones de la clase dominante).

Marx sitúa en el centro de su análisis de lo real y en el de su proyecto a la fuerza social que puede descomponer el Estado y las relaciones sociales sobre las que se funda, que puede transformarlo, es decir, en primer lugar destruirlo para acabar con él. Si la clase obrera se afirma como «sujeto colectivo», el Estado como «sujeto» de la historia ha de morir. Si el Estado escapa a este destino, si no se desmorona, si no perece después de la quiebra, será porque la clase obrera no ha podido convertirse en sujeto colectivo *autónomo*. Al conseguir la autonomía, la clase obrera sustituye con su hegemonía (su dictadura) la de la burguesía. ¿Quién impide la autodeterminación y la afirmación del proletariado como «sujeto», como capacidad de regir los medios de producción y la sociedad toda? La violencia. Inherente al «sujeto» cuando éste destroza los obstáculos, la violencia no

tiene otro sentido ni otro alcance. En el caso de la clase obrera, la violencia acaba con el Estado y con los políticos que se alzan por encima de lo social. La violencia proletaria (revolucionaria) se destruye a sí misma en lugar de destruir el mundo. Por sí misma no produce nada, nada tiene de creador. De la violencia puede decirse que es una cualidad o una «propiedad» permanente del ser social que se afirma. Esta clase, según Marx, no puede realizarse sin superarse. De ahí que realice la filosofía superándola. Para Marx, lo *social* puede y debe reabsorber los otros dos niveles de la realidad llamada «humana»: por un lado, la política y el Estado (que pierden su carácter dominante y perecen como tales), y, por otro, la economía, las fuerzas productivas (que se organizan en el seno de la sociedad mediante una gestión racional concorde con los intereses de los productores mismos, los trabajadores). Lo social y, por tanto, las necesidades sociales, las de la sociedad en su conjunto, definen la sociedad nueva que nace revolucionariamente de la vieja: el socialismo y el comunismo se caracterizan, de un lado, por el fin del Estado y de su primacía, y, de otro, por el fin de lo económico y de su prioridad. En la tríada «económico-social-político», Marx hace hincapié en lo social y la sociedad, cuyo concepto ha desarrollado. Algunos dirán que hace hincapié en lo social contra lo económico y lo político, prioritarios antes del vuelco de ese mundo del que poseen la primacía. Otros dirán que Marx establece una estrategia sobre el análisis de las tendencias en lo real (lo existente), dando lugar a que lo social se afirme como tal.

Un inmenso optimismo anima el pensamiento marxista (optimismo que hoy muchas personas califican con una palabra que ha perdido sus connotaciones favorables y pasa a designar cierta

candidez: el humanismo). Del juego conflictivo de fuerzas y, sobre todo, del conflicto entre la naturaleza (la creación espontánea de riquezas, de reservas y de recursos) y la antinaturaleza (el trabajo, la técnica, las máquinas) va a nacer la felicidad. La tríada, es decir, la naturaleza, el trabajo y el saber, lleva en sí misma su suerte.

¿Cómo no extrañarse ante una paradoja siempre nueva, aunque muy conocida, la duradera influencia de ese optimismo pese a sus repetidos fracasos? El marxismo ha fracasado, especialmente y sobre todo en un gran número de países que lo reivindican. En esos países denominados socialistas, las relaciones específicamente sociales (asociación, cooperación, autogestión, etc.) quedan destruidas entre la economía y la política hasta carecer de existencia reconocida; como en los países capitalistas, se reducen a las relaciones «privadas», a las comunicaciones personales del discurso cotidiano, la familia, las relaciones mundanas y de negocios, y, en el mejor de los casos, de amistad o de complicidad. Esta destrucción de lo «social» so capa de socialismo añade una mistificación más a una lista ya larga (el racionalismo contra la razón, el nacionalismo contra la nación, el individualismo contra el individuo, etc.). En esta extraña lista, ciertas rúbricas caen poco a poco en desuso (el racionalismo, por ejemplo, y su relación con lo irracional y lo racional), pero otras vienen a ocupar su puesto: «el socialismo contra lo social» reemplaza ventajosamente a cualquier otra oposición en vías de anquilosamiento.

Y, sin embargo, aquí y allí se abre paso lo social. Emerge de lo económico frente a lo político [5], demostrando la complejidad de la situación. ¿Fracasos del pensamiento marxista? Sí. ¿Muerte? No.

Sobre esta situación eminentemente paradójica habremos de volver también.

6. Pasemos a Nietzsche y al pensamiento nietzscheano (porque una vez más se trata de un «pensamiento»). Lo que no supone que las siguientes consideraciones agoten la situación en que se inserta ese pensamiento. No lo abordamos sin circunspección. «El terror se apodera del espíritu cartesiano cuando entra en el universo de Nietzsche» [6].

¿La historia? Tanto para Nietzsche como para Marx, al contrario que para Hegel, la historia continúa. Bajo una forma doble: guerras absurdas, violencias sin fin, barbaries, genocidios, por un lado, y, por otro, un saber enorme, acumulativo, cada vez más aplastante, fabricado a fuerza de erudición, de citas, de hechos y de representaciones amalgamadas, de recuerdos y de técnicas, de especulaciones poco interesantes, pero vitalmente «interesadas». Lo que continúa no es, por tanto, la historia (la historicidad) concebida por Hegel, génesis

[5] Ejemplo: el asunto Lip en Francia en el verano de 1973. Lós acontecimientos de 1968 pueden interpretarse en igual sentido: el paso de lo «social» por encima de lo económico y contra lo político. Estas circunstancias muestran el rasgo dominante de la lucha de clases hoy en un país industrial «avanzado», con una tradición revolucionaria. La autogestión no es ya un «ideal», una posibilidad lejana. La lucha se libra en el terreno de la autogestión lugar y enclave de la acción. Ahora bien, la autogestión, hoy, define lo social entre (contra) lo económico y lo político, según el pensamiento de Marx.

Digna de notarse es la confusión, tenaz entre los marxistas, entre las *relaciones de producción* (entre ellas, la división *técnica* del trabajo en el proceso productivo) y las *relaciones sociales de producción* (entre ellas, la asociación tendente a la autogestión para controlar las jerarquías y las decisiones). Lo cual permite someter las segunda a las primeras.

[6] P. Boudot: *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, p. 151.

de realidades cada vez más complejas, capacidades productivas que culminan por fin en el edificio estatal. Y no es sólo la historia según Marx, que no camina ni hacia la divinidad ni hacia el Estado, sino hacia «la humanidad», plenitud de la especie humana, cumplimiento de su esencia, dominación de la materia y apropiación de la naturaleza. La hipótesis hegeliana (que Nietzsche conoce y ataca violentamente en las *Intempestivas*, en 1873), la hipótesis marxista (que Nietzsche rechaza sin conocerla a través de Hegel) no son para él otra cosa que hipótesis teológicas. Presuponen un sentido del pensamiento o de la acción práctica sin demostrarlo. Postulan este sentido: una racionalidad inmanente, una divinidad en la humanidad o en el mundo. Ahora bien, ¡Dios ha muerto! El ateísmo de Feuerbach, de Stirner, de Marx desconoce el alcance de esta afirmación. Los filósofos y sus cómplices continúan razonando —filosofando—, como si Dios no hubiera muerto. Con él mueren la historia, el hombre y la humanidad, la razón y la racionalidad, la finalidad y el sentido. Proclamado como entidad superior por los teólogos o laicizado, incluido en la naturaleza o en la historia, Dios era el soporte de las arquitecturas filosóficas, sistemas, dogmas, doctrinas.

¿Qué es, pues, la historia? Un caos de azares, de voluntades, de determinismos. En esta tríada nietzscheana, tomada de los griegos, el primer lugar lo ocupa el *azar*. El descubrimiento y la aceptación, e incluso la apología del azar, prestan una nueva dimensión a la libertad, al romper con la servidumbre de la finalidad, declara Zaratustra. No hay acontecimiento sin una conjunción o coyuntura de fuerzas, en principio exteriores unas a otras, que se encuentran en un punto del espacio y del tiempo donde ocurre algo a consecuencia de ese encuentro. El azar ofrece ocasiones, coyunturas favorables (el *kairós* de los griegos). «Los azares terminan por organizarse según nuestras necesidades más personales», escribe Nietzsche. ¿Por qué? Porque emerge ante el análisis como la *voluntad* en la vida: no la insulsa «facultad» de la psicología clásica, el querer del sujeto que dice «quiero», sino *la voluntad de poder*, la energía agente que no busca la ventaja del poder, sino el poder por sí mismo: para dominar. Como había visto Hegel después de Heráclito, en los cimientos de la existencia, en el curso de la historia, hay lucha, combate, guerra; pero la lucha de las voluntades de poder reemplaza, según Nietzsche, la historicidad racional, y el vuelco dialéctico, según Hegel (que Marx sigue modificando los términos hegelianos), vuelco por el que el esclavo derrota al vencedor (el amo), avanzando así en el sentido de la historia. Tercer término de la tríada: el determinismo, la necesidad. Según Nietzsche, no hay, no puede haber, una Necesidad única, un determinismo exclusivo (físico, biológico, histórico, económico, político, etc.). Hay múltiples determinismos que nacen y se agotan, crecen y desaparecen tras haber recorrido cierto trayecto, desempeñado cierto papel en la naturaleza o la sociedad. Papel más desastroso que benéfico con frecuencia.

Propiamente hablando, la historia no es, por tanto, un caos: se puede analizar, se puede comprender; pero la comprensión de la historia la muestra irreductible a una racionalidad inmanente, a un progreso determinable de antemano. En toda consecución histórica pueden discernirse elementos y síntomas de decadencia en el seno mismo de lo que se refuerza. Las sacudidas de la violencia quebrantan y hacen resquebrajarse lo que tiende a establecerse petrificándose. Los determinismos parciales (biológicos, físicos, sociales, intelectuales) permiten *genealogías* —la de tal familia, tal descu-

brimiento, tal idea o tal concepto— en vez de *génesis*, es decir, explicaciones mediante una actividad productora.

Hegel y tras él Marx se negaban a disociar lo racional de lo real. Se situaban en la perspectiva de su identidad logicodialéctica (unidad en la contradicción y en la lucha entre los dos términos, victoria del tercer término surgido de la lucha). Ahora bien, para Nietzsche ahí se halla la raíz de un error fundamental. Porque asocia racionalmente hecho y valor, es decir, sentido; pero los hechos no tienen más sentido que una piedra en la montaña o que un ruido aislado. ¿Y la naturaleza? No tiene sentido porque ofrece la posibilidad de sentidos innumerables en una mezcla de crueldad y de generosidad, de abundancia y de avaricia, de alegría y de sufrimiento, de voluptuosidad y de dolor, mezcla sin nombre. «El hombre» confiere mediante una elección un sentido a la naturaleza, a su vida natural, a las cosas de la naturaleza. «El hombre» no es «el ser» que pregunta y se pregunta interminablemente, sino aquel que crea sentido y valor. Y esto ocurre desde que nombra las cosas: las valora al hablar de ellas. Sin duda, no hay hechos y cosas más que por y para una evaluación. ¿Acaso el saber aporta un valor, da un sentido a los objetos y a las cosas? No, dice Nietzsche, contradiciendo a Hegel; es más: en tanto que saber «puro» y abstracto priva al mundo de sentido. En cuanto al trabajo, Nietzsche concederá a Marx que tiene y que da sentido y valor, pero no el trabajo que fabrica productos; sólo el que crea obras. «¿Quién valora? ¿Quién nombra? ¿Quién vive según un valor? ¿Quién elige un valor?» De este modo se plantea la cuestión del «sujeto», a la que hay que responder para que conserve un sentido la búsqueda de un sentido nuevo, a la que es difícil responder, porque la respuesta supone un retorno

hacia lo original, al ofrecer una génesis del «sujeto» y de su relación con el sentido. De ahí las incertidumbres (significativas por sí mismas) de Nietzsche. Unas veces responde: los *pueblos* han inventado los sentidos, han creado los valores. El filósofo, el poeta se mantienen apartados de las multitudes, y, sin embargo, salen de los pueblos, incluso, y sobre todo, cuando se oponen a su pueblo (cf. *Zaratustra*, «De los mil y un fines»: «Aunque muchas veces pasan por buenas para un pueblo, para otro no son más que vergüenza y burla... Por encima de cada pueblo hay una tabla de valores: es la tabla de sus victorias sobre sí mismo...»). Son los pueblos los que inventan y no los Estados, ni las naciones, ni las clases, que, al igual que el saber o la política, no dan sentido y valor a las cosas. Esta tesis plantea en principio un relativismo total, un «perspectivismo» que, sin embargo, se acerca a las tesis marxistas, puesto que atribuye a los pueblos y, por tanto, a las «masas» la capacidad creadora de engendrar una perspectiva a partir de una valoración. Pero otras veces Nietzsche responde lo contrario, que sólo el individuo (genial) tiene esa capacidad: tesis «elitista»: «Nosotros, que indisolublemente percibimos y pensamos, nosotros engendramos sin tregua lo que todavía no es», declara orgullosamente la *Freundliche Wissenschaft*. Lo que equivale a decir que el pensamiento nietzscheano, en la medida en que se trata de un pensamiento, no se salva de las contradicciones, de las incoherencias. Pero ¿hay que escoger entre estas proposiciones? ¿Se trata de un sistema, de un saber, o bien del paso de un saber a otro, del triste saber a la Gaya Ciencia?

¿Qué es, pues, esta Gaya Ciencia que se opone al Saber absoluto de Hegel tanto como al Saber crítico de Marx? Sin esperar a una reconsideración

en profundidad de este punto nodal, conviene que ahora esbozemos la genealogía de *Freundliche Wissenschaft*. Tiene su punto de partida en lo que hay de más profundo en Occidente: en la corriente subterránea, combatida, sepultada por la moralidad judeo-cristiana y el Logos greco-romano, contra los que Nietzsche entabla un combate tanto más terrible cuanto que provenía y salía de él. Así, esta lucha posee un carácter ejemplar y paradójico.

En los inicios del pensamiento cristiano hay una obra a la vez ilustre y mal conocida porque fue relegada a la sombra por la doctrina oficial: el agustinismo. Agustín meditó con todos los recursos de la filosofía griega, platónica y judeo-alejandrina, además de con todos los recursos aún frescos de la tradición romana, sobre el rasgo específico del cristianismo, la doctrina de la caída, del pecado y de la redención. En función de la prueba y de la purificación por el dolor interpretó la imagen del *Mundus*, de raíz italiota: el orificio y la brecha, el abismo hundiéndose en las profundidades terrestres, el pasillo tenebroso abriéndose a la luz por una salida difícil de encontrar, trayecto de las almas que retornan al seno materno de la tierra para más tarde renacer. El *Mundus:* fosa donde se arroja a los recién nacidos que el padre se niega a criar, los condenados a muerte, las inmundicias, los cadáveres que no se envían al fuego celeste quemándolos. Nada más sagrado, es decir, más maldito, más puro y más impuro. El *Mundo:* prueba de la oscuridad para ganar la redención, es decir, la luz. «*Mundus est inmundus*», proclama Agustín, en la linde del mundo cristiano, es decir, en el momento en que se desmorona el mundo pagano. Ha encontrado la divisa del cristianismo: la consigna.

Agustín es el primero de los occidentales que no parte de «algo» como base del saber, ya sea

un *objeto* (como la mayor parte de los presocráticos: el agua, el fuego, los átomos, etc.), ya sea un *sujeto* (como el *nous* de Anaxágoras, o el intelecto agente de Aristóteles), ya sea un saber absoluto (la Idea platónica, profeta de la Idea hegeliana). Para Agustín, el Ser se define (si es que podemos hablar así) por la voluntad y el deseo, no por el Saber. El Ser (divino) es deseo e infinito: deseo no finito en sí y, por tanto, inagotable, y deseo de lo infinito, de otro ser igualmente infinito. Lo que permite presentir —como a través de una nube el sol— el misterio de la tríada divina, la Trinidad. El hombre, a imagen de Dios, *analogon* de lo divino, *es* inicialmente deseo infinito. La caída y el pecado acabaron con este infinito subjetivo separándolo de su «objeto» infinito. Si el «mundo» no es otra cosa que un montón de inmundicias, su razón se descubre en la ruptura y la finitud del deseo. Caído en el abandono de lo finito, el deseo se apodera de objetos finitos, pero no encuentra en ellos más que angustia y frustración en lugar de la alegría infinita que pese a todo sigue presintiendo. Arrastrándose por las tinieblas del *Mundus*, ese deseo quebrado, separado de sí mismo y, por tanto, reducido a no perseguir más que a sí mismo (en «el amor propio»), ese deseo infinito caído en lo finito no es más que *libido*, pero una libido no única: triple. Según los agustinianos hay tres *libidines* en el ser caído, a un tiempo inseparables y claramente distintas: la *libido sciendi* (la curiosidad, el saber y la necesidad de saber, necesidad siempre frustrada y siempre renaciente, que va hacia las cosas en vez de sondear su propio abismo y su propio fracaso); la *libido sentiendi* (la concupiscencia de la carne, la necesidad de gozar, la persecución sin fin y siempre decepcionada de la voluptuosidad, parodia del amor infinito), y, por último, la *libido dominandi* (la ambición, la nece-

sidad de mandar y de dominar: la voluntad de poder). La triple libido de los agustinianos reproduce grotescamente en el desamparo de lo finito la triplicidad divina: el Padre, poder verdadero; el Hijo, el Verbo, ciencia y sabiduría verdaderas; el Espíritu, amor verdadero. Cada libido no es más que la sombra del deseo infinito, que no se desea más que a sí (amor propio) a través de los objetos finitos.

¿Puede haber alguna relación, a no ser abstracta, con Nietzsche? ¿De qué modo el agustinismo (aplastado por una teoría del saber absoluto, el tomismo de origen aristotélico, que pasará por la criba de la crítica cartesiana sin sufrir demasiados daños y que se perpetuará como ingrediente del Logos occidental) se inserta en la genealogía del pensamiento nietzscheano? A través del siglo XVII francés. La corriente subterránea del agustinismo anima la protesta perpetua contra la teología oficializada de la Iglesia; apoya, además, la protesta contra la constitución del Estado centralizado, del poder real absoluto, basado en la razón de Estado y el saber: el jansenismo contra Luis XIV. Y el jansenismo no se limita al pensamiento de Jansenio, de Saint-Cyran, de Pascal y de Port-Royal. Pasa a la literatura: a Racine, que aquí no tiene importancia, y, sobre todo, a La Rochefoucauld. La libido agustiniana se llama en él «amor propio» y las *Maximes* analizan cruelmente todas las formas de amor propio para denunciar los rodeos y las máscaras: la ambición, la búsqueda del placer, la curiosidad [7]. El duque de La

[7] Sobre este último punto, véase *Pascal*, de H. Lefebvre, Editions Nagel, 2 vols., 1950. Nietzsche dedicó su *Humano, demasiado humano* a la memoria de Voltaire, pero cita a La Rochefoucauld en varias ocasiones; la imitación puede verse perfectamente tanto en el contenido como en la forma: «Como un paladín que va hacia delante sin saber

Rochefoucauld, ese mundano, conocía el mundo y sabía de él lo que hay que saber. Jansenista lo era de corazón y de mente. El «moralista» destruye el Mundo: la corte, los cortesanos, el poder real. Al saber oficial, al Logos cartesiano (estatal) se opone la ascesis de un no-saber pleno de amarga lucidez. Y Nietzsche leyó y meditó las *Maximes*. Y no sólo las conocía, las imitaba: los aforismos de *Humano, demasiado humano* (1.er vol., 1877-1878; 2.º vol., 1879) prolongan hasta la modernidad el duro análisis, la penetración intrépida y el triste saber del «moralista» francés (a quien mejor cuadraría el nombre de inmoralista). Tienen su carácter, su agudeza, su alacridad. Si Nietzsche descubre la *libido dominandi*, el amor propio como ambición, y lucha por el poder, lo hace para denunciarla hasta sus raíces. El protestantismo de Nietzsche, hijo de pastor, encontró alimento y fuerza en un jansenismo alejado de su objetivo y de su sentido, pronto convertido en protesta contra quienes destruyen el «mundo» y no saben qué hacer con los restos.

Esto por lo que respecta al Amargo Saber. En cuanto a la Gaya Ciencia (1881-1882) tiene un origen próximo y un sentido opuesto (dialécticamente) [8]. Dejando a un lado el Logos greco-romano (lógica y derecho) y la moral judeocristiana (el odio al placer, el goce considerado como pecado y mancilla), ¿qué ha inventado Occidente? Una locura que dio sentido a hechos y a cosas: el amor

si los caballeros le siguen...», escribe a Wagner a propósito de ese libro en 1878.

[8] Véase igualmente el *Pascal*, ya citado. Otros escritos han puesto de manifiesto y mostrado tanto la originalidad como los aportes de la *civilización* francesa meridional frente al poder estatal y la presión social del norte de este país. El enemigo (como dice el *Romancero* de la *Tabla Redonda*) es aquí Denis de Rougemont, autor de un libro irrisorio: *L'amour et l'Occident*.

individual, el amor loco, el amor absoluto. Lo mejor que ha tenido Occidente lo ha desconocido, ignorado, pisoteado. La civilización meridional francesa —la del gran *Midi* y del Rey Sol—, al asimilar imágenes, metáforas y conceptos procedentes de los árabes de Andalucía y de las leyendas célticas [9], introdujo la cortesía en el amor. Lo cual no sólo suponía respeto por el «ser» (el individuo, la persona) amado, que escapa desde ese momento al antiguo estatuto del Objeto bello, sino participación en el placer. ¿Y la Gaya Ciencia? No es sólo retórica amorosa, ni arte sentimental de juntar palabras. Es el arte de vivir en y por el amor: el arte de la alegría y del placer amoroso. El amante honra a su dama en el acto del amor. La sirve en lugar de servirse de ella para su necesidad sexual. Respetar al ser amado —la mujer bella— no consiste sólo en negarse a considerarla como objeto, ni en someterse a su voluntad e incluso a sus caprichos: supone ofrendarle la voluptuosidad. El amor cortés y absoluto se proclama más allá de la ambición y del poder, más allá de la voluntad de poder. La *libido sentiendi* se libera purificada por la pasión. El deseo vuelve a ser infinito, porque no hay un objeto finito ante él, sino un ser divino, «deus in terris»: bello, activo, capaz de sentir y consciente. La Gaya Ciencia trasciende el pecado y la redención. Encuentra de nuevo la inocencia del cuerpo y la gran salvación. Contiene un conocimiento más profundo que la amargura del análisis crítico y más «verdadero»

[9] El *Romancero* de la *Tabla Redonda* con sus episodios: Merlín el encantador y sus amores con Viviana; Lancelot y sus amores con Ginebra; la búsqueda del Grial y la epopeya de Perceval. (Los celtas invadieron el territorio de la futura Francia hasta el norte de España, donde constituyeron un pueblo designado en la antigüedad con el nombre de «celtíberos».)

que el saber «puro» de los sabios. Mejor que el trabajo, más que el saber, da sentido y valor a los acontecimientos, a los hechos, a las cosas. Es una Fiesta perpetua.

Nietzsche ha reunido el Saber Amargo y la Gaya Ciencia, trascendiendo a aquél por ésta, subordinando, sin perderlos, la lucidez a la alegría [10] y el conocer al vivir. Desea y cree que de esa unidad conflictiva surgirá un tercer término: una vida poética y carnal que trascienda tanto la ciencia amarga como la gaya ciencia.

El vivir y lo vivido se reafirman con fuerza, con violencia si es preciso. ¿Contra quién y contra qué? Contra el monstruo más frío de los monstruos fríos, el Estado. Contra el triste saber (conceptual), contra la violencia opresora y represora. Contra lo cotidiano, contra lo «real» inaceptable. Contra el trabajo y la división del trabajo y la producción de cosas. Contra la moral y las convenciones sociales, las de una sociedad sin civilización que quiere perpetuarse por todos los medios. Hacia 1885, Marx acaba de morir; Nietzsche, el poeta; Nietzsche, el megalómano, clama su angustia y su alegría. Quiere salvar al mundo y a Europa de la barbarie en que caen. La sociedad occidental, la del Logos (greco-romano: lógica y derecho) y de la moral (judeocristiana: el puritanismo) se está volviendo indeciblemente, desmesuradamente monstruosa. Producir para destruir, hacer hijos para

[10] No sería difícil encontrar en las *Maximes* la indicación de este proyecto. La tradición del amor absoluto marca gran número de obras literarias en Francia, especialmente *La Princesse de Clèves*, novela en la que quizá el autor de las *Maximes* colaboró. Sobre el mito del Grial y la búsqueda de lo absoluto, véase la curiosa carta de Nietzsche a Seydlitz, 4-1-1878. [Hay, aunque incompleta, traducción castellana: *Correspondencia*. Selección y traducción de Eduardo Subirats, Las Ediciones Liberales, Editorial Labor, Barcelona, 1974.]

las guerras, acumular el saber para dominar a los pueblos: Nietzsche contempla en Alemania estos absurdos, puestos bajo el signo de la Razón. Ha presentido, denunciado, estigmatizado el error esencial, consagrado filosóficamente por Hegel, legitimado por él: la amalgama, la fusión del saber y del poder, del conocimiento abstracto y del poderío, en el Estado y en el modelo estatal de la sociedad moderna. Hoy vería en la destrucción de la naturaleza (fuera del «hombre» y en él) una manifestación de la voluntad de poder en todo su horror, y no su negación. Lo mismo que en la autodestrucción eventual de la especie humana (peligro atómico, etc.).

Occidente ha probado sus valores, su enorme afirmación: lógica, derecho, Estado (Hegel), trabajo y producción (Marx). El resultado tendería a demostrar el fracaso de la especie humana. Esta colosal afirmación tiene por envés y contrapartida un nihilismo oculto y una maldad patológica. El nihilismo europeo no proviene del pensamiento crítico, sino de su ineficacia. No proviene del rechazo de la historia, de la nación, de la patria, sino de los fracasos de la historia. ¿Su secreto, su enigma? Radican en la afirmación misma, la del Logos, afirmación que parece plena y revela su nada.

¿Ignoró Nietzsche el trabajo, la industria, la clase obrera, el capitalismo y la burguesía? Habló poco de ello directamente. Sólo lo hace a través de la crítica de la cultura y del saber. Si los aparta de su campo, lo hace porque según él ninguno de estos términos, ninguna de estas «realidades» aporta una perspectiva, a no ser la nihilista. Donde el hegelianismo vio el triunfo de la razón, donde Marx ve las condiciones de una sociedad distinta, Nietzsche no percibe más que una «realidad» que no se esfuerza por reconocer como tal sino para

refutarla y rechazarla. Porque va a hundirse en el barro y en la sangre.

¿Debe definirse a Nietzsche como *anarquizante*? Sí y no. Sí, porque rechaza globalmente lo «real» y el saber de lo real considerado como realidad superior. Sí, porque con él la subversión se distingue de la revolución. No, porque nada en común tiene con Stirner, con Bakunin, que se autodefinían por una conciencia, por un saber (no político para el primero, político en el fondo para el segundo). Los anarquistas permanecen en el terreno de lo «real»: de esto y de aquello contra lo que combaten. Quieren ver, poseer una «propiedad», aunque sea una sola, o expropiar a quienes poseen la «realidad».

Nietzsche quiere superar lo real —trascenderlo— mediante la poesía, apelando a las profundidades carnales. ¿Lucha por los oprimidos? No. Según él, con frecuencia, si no siempre, los oprimidos han vivido mejor, es decir, más intensamente, más ardientemente que los opresores: cantaron, bailaron, gritaron al viento sus dolores y sus furores incluso cuando sufrían los «valores» de sus vencedores. A su manera inventaron. ¿Qué? ¿Algo que debía causar la perdición de sus amos y dar la vuelta a la situación? No: algo más cercano a Dioniso, dios y mito de la tierra, de los vencidos, de los oprimidos (las mujeres, los esclavos, los campesinos, etc.).

Hay, por tanto, para Nietzsche un acto inaugural: liberación, superación. El Acto inicial logra su perspectiva renunciando a la voluntad de poder después de haberla experimentado, renunciando, por tanto, a los actos políticos, mediante los cuales se mantiene la opresión y la explotación. ¿Y el querer-vivir? Resulta ridículo si uno (el «sujeto») se atiene a la intuición, a la intención —hecho que deja de lado la filosofía voluntarista y vitalista de

Schopenhauer, Stirner y muchos otros—. La tragedia clásica señala el lugar de la liberación: repite el sacrificio del héroe para mostrar cómo se cumple su destino y qué le conduce a su perdición; libera al espectador-actor del oscuro querer que se quiere queriendo el poder. Fiesta popular, inaugura nuevas posibilidades: en Grecia, la vida urbana, la ley racional sustituye a la costumbre. La música da ejemplo de una metamorfosis siempre prodigiosa: transforma en alegría, en el curso de una purificación más profunda que la «catarsis» aristotélica, la angustia y el deseo. Crea sentido. ¿Y el «sujeto»? Esta preocupación de los filósofos resulta irrisoria. No hay más sujeto que el cuerpo; y el cuerpo posee su profundidad, y la música nace de él para volver a él con sonidos más luminosos que la luz, que sólo habla a la mirada.

Partiendo de esta exaltación del arte, los mitos y las religiones se interpretan en lugar de caer en la irrisión (la superstición). Mitos y religiones intentaron la liberación, pero dejaron a un lado el objetivo porque sirvieron de máscara a la voluntad de poder y engendraron prácticas (ritos) e instituciones (iglesias). Si las religiones se comprenden y se interpretan, su comprensión muestra en ellas mismas las causas de la decadencia, especialmente en Occidente, donde el judeocristianismo ha engendrado el capitalismo y la burguesía, fenómenos derivados, pero agravantes, de sus causas.

La superación nietzscheana *(Überwinden)* difiere radicalmente de la superación hegeliana y marxista *(Aufheben)*. No conserva, ni lleva a nivel superior sus antecedentes y condiciones. Los precipita en la nada. Más subversivo que revolucionario, el *Überwinden* supera destruyendo o, mejor dicho, llevando a su autodestrucción lo que reemplaza. Nietzsche quiso así superar a un tiempo la afirmación europea del Logos y su envés-revés,

el nihilismo. ¿Es preciso añadir que esta lucha heroica contra el nihilismo judeo-cristiano por y para la vida carnal nada tiene en común con un hedonismo? Hay tríada (tres términos), pero lo que nace precipita en el curso de la lucha a los otros términos en la nada (los tira por tierra, *zu Grunde*, dirá Heidegger), de forma que entonces aparezcan como «fundamentos», como profundidades. ¿Dialéctico? Sí, pero radicalmente distinto de la dialéctica hegeliana y de la dialéctica marxista. Por el papel, el alcance, el sentido de lo *negativo*. Por la intensidad de lo trágico.

¿Y lo Sobrehumano? Nace de la destrucción y de la autodestrucción de todo cuanto existe bajo el nombre de «humano». Es lo posible-imposible por excelencia: lo que implica ya la liberación inicial e iniciática, el rechazo de la voluntad de poder, la gaya ciencia y el gozoso pesimismo. ¿Deber-ser *(Sollen)*? ¿Imperativo, no de la moral, sino del vivir? ¿Posibilidad lejana? ¡No! Tan cerca de cada uno que nadie lo puede captar, lo sobrehumano reside en el cuerpo (véase lo que dice Zaratustra de los que «desprecian el cuerpo»). Ese cuerpo, rico en lo desconocido y en virtualidades, despliega algunos de sus poderes en el arte: el ojo y la mirada en la pintura, el tacto en la escultura, el oído en la música, la palabra en el lenguaje y en la poesía. Cuando la coyuntura es favorable, el cuerpo total se despliega en el teatro y en la arquitectura, la música y la danza. Y si el cuerpo total despliega todas sus posibilidades, entonces lo sobrehumano penetra en lo «real» metamorfoseándolo. En cuanto devenir, ¿no será él esa metamorfosis del cuerpo que repite su «realidad», difiriendo, sin embargo, totalmente de ella? Como en la poesía y en la música. No sin ciertas pruebas, como la terrorífica idea del eterno Retorno: reproducción del pasado, repetición absoluta o absoluto

de la repetición, azar y necesidad vertiginosamente unidos...

7. ¿Tenemos ahora nosotros, hombres de la segunda mitad del siglo XX, todos los elementos de una vasta confrontación, todas las piezas de un gran proceso (del que sólo faltaría designar los acusadores y los acusados, los testigos, los jueces, los abogados)? No. Los *dossiers* no están completos. Ni con mucho.

Si se examinan las grandes «visiones» o «concepciones del mundo» (entendiendo por esto, de un modo algo impreciso, las teologías y teogonías, teosofías, teodiceas, las metafísicas y las filosofías, las representaciones e ideologías) se percibe que utilizan un pequeño número de «principios»: uno, dos, tres. Rara vez más [11]. Los números sagrados comprenden el siete, el diez, el doce, el trece. Los principios filosófico-metafísicos se limitan al Uno, al Doble, a la Tríada.

¿Fue Oriente la cuna de las concepciones más vigorosa y rigurosamente unitarias? Sin duda alguna. Hegel lo pensaba ya en su *Filosofía de la historia* [12]. ¿Hay que descubrir sus condiciones en ese «modo de producción asiático», incompletamente definido por Marx, pero que, según él, difiere de los modos de producción occidentales, tanto por el papel del Estado, de las poblaciones y del soberano, como por la base social (comunidades agrarias estables)? De modo que el espacio entero, mental y social, agrario y urbano, se reparte en él según una ley única. Sea como fuere, inmanente (a la naturaleza, a lo sensible) o trascendente (Ser o Espíritu), el Uno se afirma como principio absoluto en varias concepciones del mundo. Otras varias admiten dos principios, generalmente contrapuestos: el principio macho y el principio hembra, o el bien y el mal, los buenos y los malos, la luz y las tinieblas, Dios y el enemigo, el diablo. Estas concepciones dualistas (binarias) han recibido su expresión más elaborada en el maniqueísmo. Un poco por todas partes favorecen el contenido mágico y ritual de la religión popular. El perímetro del Mediterráneo y del Oriente Medio parecen los lugares de nacimiento o de predilección de ese dualismo. ¿Serían su «condición» las relaciones conflictivas entre el mar y la tierra, entre la llanura y la montaña, entre los sedentarios y los nómadas? Quizá, pero qué importa. Nos proponemos aquí hacer hincapie en las diferencias entre las concepciones del mundo, dejando a un lado su historia.

El Occidente europeo parece abocado al pensamiento triádico o trinitario. Y desde muy temprano, si creemos en las investigaciones de los prehistoriadores y antropólogos. Muy pronto, es decir, desde la fijación al suelo, con la constitución de una agricultura estable y de las aldeas, de esas grandes migraciones que se desencadenaron durante largos siglos por Europa. Los griegos pensaban ya por tríadas: el azar, la voluntad, el determinismo. Es en Occidente donde el dogma cristiano de la Trinidad adquiere forma, desembarazándose de las herejías unitarias (las doctrinas monofisitas) y dualistas (el maniqueísmo aún influente durante la Edad Media entre los cátaros). ¿Por qué? ¿En qué condiciones? Quizá a causa

[11] Schopenhauer extirpa la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Algunos poemas de Hölderlin, algunos textos de Heidegger hablan bastante enigmáticamente de los cuatro (¿elementos?). El número cinco era privilegiado en la antigua China (cuatro direcciones del espacio, más el centro y la vertical, lugar del pensamiento imperial).

[12] Véase la traducción de Gibelin, pp. 106 ss. Sobre el modo de producción asiático hay numerosas publicaciones desde el libro de Witfogel sobre ese tema.

de la estructura triádica de las comunidades agrarias (las casas y huertos, las tierras arables de propiedad privada, los pastos y bosques de propiedad colectiva). O quizá a causa de un proceso original: la formación de las ciudades sobre una base agraria ya desarrollada, de suerte que la ciudad aparece como una unidad superior que une aldeas y pueblos, lugares familiares y lugares extraños por lo lejanos. Por último, quizá ese modelo ternario tenga su razón de ser en la geometría euclídea y en la teoría del espacio de tres dimensiones (aunque parece preexistir a él y desarrollarse fuera del ámbito científico). ¿Y por qué no buscar en el espacio social o mental las razones y causas de las representaciones dominantes? La cuestión se plantea aquí sólo de pasada.

Una corriente subterránea, más profunda y más oculta que el agustinismo, por ser más herética, atraviesa el cristianismo. Se la podría comparar con un estrato freático que nutre las raíces de los árboles, lleva hasta la superficie las fuentes, alimenta los pozos. *El Evangelio eterno* debe su materialización con toda probabilidad a Abelardo tanto como a Joaquín de Fiore. Actualiza y reparte en el tiempo los personajes de la trinidad cristiana. Despojados de su sustancialidad misteriosa y mística, de su eternidad, entran en la «realidad» y en la historicidad. ¿El Padre? Es la naturaleza con sus prodigios: es el poder infinita, terriblemente fecundo, en quien se disciernen mal la creación y lo creado, la consciencia y la inconsciencia, el sufrimiento y el placer, la vida y la muerte. La prueba no se añade a la existencia natural, sino que es inherente a ella. El Hijo, el Verbo, no es eternamente coextensivo a la sustancia paterna: de ella emerge, de ella nace en la duración: el lenguaje, la consciencia, el conocimiento, coinciden con el nacimiento y el crecimiento del Hijo. En el

curso de su ascensión, el saber no puede dejar de tener confianza en sí; esta fe acompaña la consciencia y su inquieta certidumbre, conquistada a base de dudas. El Verbo ha creído salvar al mundo. Ha fracasado. El saber no basta para la redención, ni el sufrimiento de la consciencia desgraciada. Cristo (el Verbo) no sólo murió en vano: su muerte permitió establecerse al peor de los poderes, la Iglesia, que celebra la muerte del Verbo matándole cada día: matando el pensamiento. Para que la redención se cumpla es preciso que el espíritu, el tercer término de la tríada eterna y temporal, inmanente y trascendente, se encarne trastornando el mundo. El Espíritu es subversivo o no es. Encarna en los herejes, en los rebeldes, en los puros en lucha contra la impureza. Lleva en sí la rebelión y la alegría. Sólo el espíritu es vida y luz.

El Evangelio eterno divide el tiempo en tres períodos: la Ley, la Fe, la Alegría. Al Padre le pertenece la Ley y de él proviene: dura ley de la naturaleza y de lo que la prolonga, el poder. Al Hijo, al Verbo le corresponde la Fe, con sus corolarios, la Esperanza y la Caridad. El Espíritu aporta la alegría, la presencia y la comunicación, el amor absoluto y la luz perfecta. Pero también la lucha, la aventura, la subversión, es decir, una violencia contra la violencia...

Mal conocido, tanto por la historia habitual de la filosofía como por la de la sociedad, este esquema triádico posee un alcance inestimable. Como esquema de la realidad y modelo de pensamiento debe advertirse que posee mayor flexibilidad que un esquema binario o unitario. Comprende ritmos; corresponde a procesos. Aflora a través del pensamiento cartesiano, donde el infinito divino abarca los dos modos de existencia de lo finito, la extensión y el pensamiento. Triunfa en Hegel. ¿Qué es el hegelianismo? Un entrelazamien-

to de tríadas, emitidas y recogidas por el tercer término superior, la Idea (el Espíritu). Primera tríada: la naturaleza, la historia, el concepto. Segunda tríada, implicada y explicativa: la tesis o afirmación, la antítesis o negación, la síntesis o superación positiva (afirmativa). Tercera tríada: la necesidad, el trabajo, el goce o, mejor, la satisfacción. Cuarta: el amo, el esclavo, la victoria del esclavo sobre el amo, victoria que le transforma en superior al amo, superándole. Quinta: la prehistoria, la historia, la poshistoria. Y así sucesivamente. En cuanto a Marx, su esquema triádico modifica, aunque lo conserve, el esquema hegeliano llevándolo (según Marx y Engels) a un nivel superior: afirmación-negación-negación de la negación. Lo que acentúa el papel de lo negativo [13]. El comunismo desarrollado (futuro) recoge el comunismo primitivo con «toda la riqueza del desarrollo». La propiedad privada de los medios de producción ha suplantado la posesión colectiva de estos medios (la tierra), pero cederá su lugar a una posesión y gestión sociales, es decir, colectivas, de las máquinas automáticas. Hay incluso para Marx una Santa Trinidad burguesa: el capital, la tierra, el trabajo (el beneficio, las rentas, el salario). Y así sucesivamente.

De modo bastante extraño, el positivismo que combate contra toda especulación filosófica adopta el esquema triádico: según Aguste Comte y su famosa ley de los tres estados, la era metafísica sucede a la era teológica y la era científica reemplaza a ésta.

[13] En sus escritos sobre la contradicción, Mao Tse-tung abandona el esquema o ritmo triádico del pensamiento europeo. Lo cual le permite, entre otras cosas, pasar por alto un problema fundamental planteado por ese pensamiento, el de la relación entre lógica y dialéctica.

En cuanto a Nietzsche, si se admite que está identificado con su portavoz Zaratustra, adopta también el esquema triádico: «Voy a deciros las tres metamorfosis del Espíritu; cómo el Espíritu se transforma en camello, el camello en león, el león en niño». El camello reclama la tarea más pesada, la ley más oprimente. El león quiere conquistar su libertad y afirmarse buscándose, haciéndose apto para crear: tiene fe en sí mismo y en su futuro. El niño es inocencia y olvido, comienzo, juego, rueda que se mueve a sí misma: alegría. Así hablaba Zaratustra, que residía entonces en una población llamada la Vaca multicolor. ¿Se acordaba Nietzsche de la búsqueda del Grial (el absoluto) y de Perceval (Parsifal), de cuya juventud, pureza e incluso simplicidad de espíritu habla el relato? Después de Merlín (divino-diabólico) y de Lancelot (hombre y superhombre) viene el Espíritu-niño.

¿Por qué no aplicar a nuestra tríada, Hegel, Marx y Nietzsche, el modelo triádico mismo? ¡Hegel sería el Padre, la Ley; Marx el Hijo, la Fe; Nietzsche el Espíritu, la alegría! Esta aplicación no disimula su intención paródica...

¿Por qué esta reflexión, esta retrospección sobre las tríadas? Porque nada garantiza la eternidad de este modelo. ¿No estará también obsoleto? ¿No se habrá agotado? Tras un minucioso examen de las Tríadas, ¿no será preciso refutar hoy el esquema y superarlo, bien por *Aufheben*, bien por *Überwinden*? ¿O dejarle sólo una parte, quizá la parte sagrada-maldita, de «nuestra» realidad o de nuestro conocimiento?

Esta apreciación (que por ahora también se encuentra en la etapa de la hipótesis táctica), ¿entrañará un retorno al pasado, una apelación al modelo sustancialista (la Unidad absoluta) o binario (oposiciones formales, contrastes y dualidades no

dialécticas)? No es ni evidente ni probable. Sin duda, habrá que adoptar otro camino: una vía que tenga en cuenta un mayor número de momentos y de elementos, de niveles y de dimensiones; en resumen, un pensamiento multidimensional. Lo cual, por contraste, ¿anunciará que el pensamiento, al tener en cuenta números mayores, se perderá en los excesivos parámetros, variables, dimensiones y flujos? ¡No necesariamente!

8. El conjunto de afirmaciones categóricas que constituye el Logos occidental está envuelto en una red de problemas. De entre ellos emerge y se hunde, abismo y montaña, el del conocer. La filosofía lo planteó desde fines del siglo XVIII y desde entonces figura en la situación teórica de Europa. Antaño, en el pensamiento cartesiano, en el esfuerzo enciclopédico y crítico que surgió en Francia en el siglo XVIII, en el empirismo y en la ciencia positiva que se abrieron camino en Inglaterra, no hubo duda alguna por lo que respecta al saber. La crítica de la religión y del régimen político seguía haciéndose en nombre del conocimiento. El Logos cuestionaba, pero no se ponía a sí mismo en cuestión.

El cuadro cambia con la filosofía crítica: con Kant. «¿Qué es conocer?» Esta simple pregunta desgarra el pensamiento que pregunta. Desde entonces va a buscar su camino persiguiendo no ya el absoluto (el grial del mito), sino la respuesta a la pregunta del conocimiento. El horizonte cambia. El pensamiento desgarrado va a dudar entre el racionalismo y el humanismo «clásico», humanismo que recibe de Goethe su formulación y el romanticismo, también doble: unas veces reaccionario, otras revolucionario.

Por desgracia, la filosofía y los filósofos profesionales limitan la problemática del conocer para hacerla más precisa y para que entre dentro de su «disciplina», que tiende a convertirse en una especialidad. Consideran la ciencia como un proceso incontestable, como una actividad tan suficiente como necesaria. Reducción que acerca la filosofía a la epistemología, elección meticulosa entre el saber adquirido y las representaciones inciertas. Desde Kant, la filosofía plantea así el problema del conocimiento: «¿Dónde se hallan los límites, provisionales o definitivos, del saber? ¿Cómo franquear esos límites? ¿Cómo conocer más y mejor: saber más, saber más seguro...?».

La filosofía deja así de lado el problema más amplio, la verdadera cuestión del conocer. «¿Basta el saber necesario? ¿Qué vale el conocimiento, no en cuanto resultados (concepción, métodos, teorías), sino en cuanto actividad?» Múltiples respuestas se esbozan en seguida: a la suficiencia del saber se opone la tesis de un saber necesario e insuficiente, y la de un no-saber necesario: remisión del conocer más allá o más acá de sí mismo, hacia la intuición, hacia la «docta ignorancia», hacia la fe pura y simple.

¿Quién plantea en toda su amplitud la problemática del conocer? Goethe. Pero no en *Werther* ni en *Wilhelm Meister*[14], sino en el *Fausto*, es decir, en una tragedia y no en una novela.

Esta obra de teatro (poco representable, en especial el *Segundo Fausto*) opone el vivir al conocer.

[14] G. Lukács ha edificado su humanismo marxista a partir del humanismo clásico, el de Goethe; a partir de las novelas y, sobre todo, de *Los años de aprendizaje de W. Meister*, modelo de relato de educación y de formación. Sobreestimando el género novelesco y su enseñanza crítica, G. Lukács ha descuidado o desconocido la poesía y el teatro. Ha comprendido mal el *Fausto*. Lo que le ha llevado a desconocer a Nietzsche; aparte de otros errores.

Fausto, que sabe todo lo que se podía saber en su tiempo, se da cuenta tardíamente de que no ha vivido. Para su felicidad y su desgracia viene a su encuentro el príncipe demoníaco: el Otro absoluto, el Maldito de Dios que sabe lo que Fausto no sabe, que posee el secreto de vivir: la pasión, el delirio, la locura, el crimen, en una palabra, el mal (el pecado). Mefistófeles (con la autorización del superior jerárquico, el Padre eterno) permite a Fausto pasar por las pruebas del Vivir después de haber pasado por las del Saber. Le conduce hacia Margarita, la mujer aún pasiva, la Belleza (el objeto bello), pero que puede sufrir y quejarse; luego hacia Elena, la mujer activa, más bella todavía, pero más inasequible. Al viejo tríptico: «Dios-hombre-diablo» se añade un cuarto personaje: la mujer. Esta difiere tanto de la Virgen eterna como de la Madre eterna. Se desdobla: presa y sierva de la voluptuosidad (Margarita); reina de la belleza, de la alegría, del placer (Elena). El eterno femenino no se abre más que a través de una iniciación, de una prueba.

A la gran pregunta, abierta como un abismo en el camino del «hombre moderno», Goethe sólo da una respuesta poética: todo lo que pasa no es más que símbolo, jeroglífico; sólo el eterno femenino apela y muestra el camino de la redención. Así prosigue su curso la gran idea occidental, la del amor absoluto como contrapunto del logos. Esta gran imagen cruza Occidente de parte a parte, desde los romanceros medievales al *Grand Meaulnes*, donde se disuelve en las claridades vaporosas de la *Belle Ame*. A menos que vuelva a cobrar actualidad...

Estando vivo Goethe todavía, Hegel divinizaba el saber; en él lo negativo se pone al servicio de la positividad: del Saber absoluto. Y podría interpretarse lo demoníaco en Goethe (Mefistófeles) como una acentuación de lo negativo, aunque su papel siga siendo ambiguo. En Hegel, por tanto, Dios es el concepto, el concepto se identifica a la divinidad. El concepto de la historia y la historia del concepto coinciden. De la naturaleza emerge el logos, el verbo; luego la naturaleza y el verbo (ciencia y consciencia, lenguaje y lógica) se unen en el espíritu recobrado, el Espíritu absoluto. El Dios-saber y la historia convergen en el Estado. El Espíritu absoluto, el Logos como principio y fin, se define en última instancia como trinidad filosófica: concepto (padre), devenir (hijo), Estado (espíritu). Y Kierkegaard no se equivocaba al burlarse sarcásticamente del Viernes Santo especulativo, por el cual el dios en tres personas encarnado en la historia corona el Gólgota de las pruebas dialécticas para alcanzar la gloria del juicio final (pronunciado por el filósofo).

Una vez muerto Hegel, el hegelianismo se desintegra. ¡Qué extraña situación la del pensamiento europeo después de Hegel y de Goethe, después de Kant y Schopenhauer! Con y después de los jóvenes hegelianos, Marx duda entre el saber y el actuar. Conserva el proyecto de construir un saber imprescriptible que resista toda refutación, que alcance la esencia de la sociedad (burguesa, capitalista), pero recoge la fórmula prometeo-faustiana: «En el principio era la acción». Conserva las ideas hegelianas de una racionalidad subyacente a la historia, de una certidumbre filosófico-científica inherente al análisis de la práctica, de una finalidad que se subordina a la causalidad y a la necesidad. Y, al mismo tiempo, duda ante la racionalidad inmanente, según ese esquema, a la sociedad y a lo real existentes. ¿Hasta cuándo resistirá la burguesía? ¿Agotará su racionalidad interna? ¿Habrá que romper esa razón misma, junto con el Estado y las relaciones de propiedad? ¿Cum-

plirá por largo tiempo la burguesía su misión histórica, a saber, el crecimiento de las fuerzas productivas hasta el inevitable salto cualitativo? ¿Dónde situar los límites internos del capitalismo? Si por doquier hay racionalidad, también debe hallarse en esta sociedad a la que se califica fácilmente de absurda por ser injusta e inhumana.

Marx plantea, sin demostrarlo, el sentido del devenir, el de la historia; acepta el logos hegeliano (occidental) sin someterlo a una crítica fundamental. La hipótesis todavía teológica de Hegel pasa a través de la criba —el «corte»— en el pensamiento marxista. Marx, como tampoco hiciera Hegel, no se pregunta por el origen de la racionalidad occidental, por su génesis o su genealogía: el judeocristianismo, el pensamiento greco-latino, la industria y la tecnología. Marx se contenta con poner en sordina la teología (teodicea) hegeliana y la epopeya de la Idea. A veces, Marx y Engels tropiezan con algunas concepciones irreductibles a su esquematización: la lógica y el derecho, por ejemplo. ¿Por qué la lógica (nacida en Grecia) está presente en las sociedades, en los medios de producción occidentales? ¿Qué relaciones mantiene con las ideologías, por un lado; con la dialéctica, por otro? En cuanto al derecho, elaborado en Roma, pervive hasta el punto de renacer en la revolución democrático-burguesa con el Código Civil. De tal modo que la transición socialista hacia el comunismo no podrá prescindir ni del derecho ni de los derechos; de tal modo que el esquema triádico: costumbres inconscientes en el comunismo primitivo-derecho en el curso de la historia-costumbre consciente en el seno de un «comunismo desarrollado», sigue siendo abstracto. De tal modo, por último, que Marx no puede decir gran cosa de la sociedad futura (el comunismo), salvo que la larga transición estará jalonada por *fines:*

fin del capitalismo por la revolución; fin de la historia por el dominio de las fuerzas ciegas; fin del trabajo por la automatización; fin del derecho por la costumbre; fin del Estado, de la nación, de la patria, de la clase obrera, de la burguesía, de la economía separada y de la política dominante, etc. Nietzsche añadirá a esta lista: la muerte de Dios y del hombre.

Cuando el pensamiento considera que ese camino está balizado por fines, por muertes, como una sucesión de escollos lo está por cruces y naufragios, se plantea una pregunta: ¿no terminará también, agotado, superado por las escrituras, los escritos, la Escritura misma, el Logos, que nació de la Palabra y del Verbo vivos?

Pues si Hegel afirma con incomparable vigor y con un rigor intolerable la primacía del Saber como código de lo «real», es decir, la primacía de la teoría, del sistema, del concepto (abandonando, para no perderlo todo, los desgarramientos, separaciones, escisiones y conflictos), Marx se debate ya entre el conocer, parcialmente transferido al *producir*, y la acción creadora, el vivir y lo vivido *prácticos*: su preocupación por este problema se refleja en los famosos *Manuscritos de 1844*. En él, la actividad productora que debía asegurar la unidad doctrinal se escinde, se desdobla en: *a)* producción (fabricación) de cosas materiales, de bienes intercambiables, de mercancías, de máquinas, es decir, de medios de producción; *b)* producción de relaciones sociales, creación de obras, de ideas, de instituciones, de conocimientos, de lenguaje, de objetos estéticos, de actos innovadores. Mientras Hegel intenta y consigue crear un concepto unitario en el estrecho marco del saber, Marx fracasa en el marco, más amplio, de la acción. Producción y creación se separan, pese a los esfuerzos para

asociarlos, amenazando con caminar cada uno por su lado.

9. El pensamiento europeo de vanguardia camina así hacia lo que retrospectivamente podemos llamar la «crisis nietzscheana». El problema del conocimiento no ha recibido solución. La revolución fracasa en 1848 y luego en 1871. ¿Qué engendra la racionalidad inmanente al Estado, según Hegel, o a la práctica social (industrial), según Marx? Guerras. Aproximadamente en el mismo momento que Nietzsche, por razones parecidas, Rimbaud declara que hay que cambiar la vida, reinventar el amor. Pero el Estado hegeliano se yergue como un orgulloso edificio que supera en arrogancia y poder al Estado bonapartista, salido de la gran Revolución francesa. Estratega político de gran envergadura, Bismarck comprendió que determinados objetivos de la revolución democrática —por ejemplo, la unidad nacional— podían realizarse «por arriba», consolidando el Estado en lugar de transformarlo. Consideró, además, la integración en el Estado nacional de la nueva clase en formación, el proletariado. Desde entonces, Alemania, que aportó al mundo moderno la filosofía, se entrega a la más pesada erudición historiográfica, al filisteísmo. Amenaza con conquistar Europa, en primer lugar, con una «cultura» que niega la civilización. El recurso al mito (Wagner) muestra esta decadencia del Logos occidental, con sus dos aspectos en apariencia incompatibles y, en realidad, solidarios: saber y poder, razón limitada e irracionalidad sin límites, conocimiento y violencia. El descenso a los infiernos comienza: se inicia con la bajada a los abismos de la conciencia, del psiquismo, del inconsciente, de la voluntad y

del deseo con Schopenhauer. Vana fascinación, dice, y demuestra Nietzsche...

El Logos impúdico e imprudente, orgulloso de su saber acumulado, de sus métodos, no por ello deja de servir de vehículo a sus mitos. Entre ellos, el primero, en nombre del cual se realizan los peores chantajes, es el de la irracionalidad: toda crítica de la Razón conllevaría la sinrazón y la apología de la violencia. Mientras que el Logos tiene como envés, como contrapartida y como contrapunto la crueldad. Mientras que la apelación del saber conceptual a una forma superior de conocimiento tiene un sentido y debe ser escuchada.

Nietzsche, sin embargo, no agotó la lista de los mitos, manipulaciones y chantajes vinculados al ejercicio del Logos, poder y conocimiento. En su época no podía conocerlos. Algunos hubieran podido volverse contra él. El mito del Titán —el Prometeo moderno—, que rompe la gran Máquina social y política, ese mito que exaltó a la clase obrera, ¿no fue acaso asumido por Nietzsche cuando pretendió «filosofar a golpes de martillo»? Al igual que en el mito contrario y corolario del maligno geniecillo que estropea un pequeño engranaje de esa misma Máquina, para que se pare y cese en su funcionamiento [15], las fuerzas de la negación (protesta, contestación) se dislocan. Pero esta observación anuncia otra historia distinta...

[15] Estos dos mitos, el del Titán y el del Genio maligno, no han dejado de ejercer una influencia. Freud y sus sucesores (W. Reich, entre otros) han sido seducidos unas veces por el Titán, otras por el Geniecillo maligno. Entre los mitos estudiados en otra parte, recordemos el de la Fundación (Azimov), el del Mono mecanógrafo (mito de la combinatoria productiva, del azar y de la necesidad, que no carece de relación con el eterno Retorno).

10. Para proseguir la confrontación entre los miembros de la tríada Hegel-Marx-Nietzsche, así como entre esos tres pensamientos magistrales de la modernidad que quisieron captar, hay que acabar con las hipotecas e hipótesis políticas. Este punto, este apartado merece que insistamos en él[16].

a) Se puede acusar a Hegel y al hegelianismo de reacción pura y simple. Una política *derechista* ofrecida no sólo como *Realpolitik,* sino como cierta teóricamente, se justifica en Hegel por el análisis de lo «real», de la nación y del país real, de las instituciones necesarias. Lo cual legitima tanto al Estado y a los aparatos del Estado como a los aparatos políticos y al predominio del hombre de Estado sobre todos los demás «momentos» del saber, de la cultura, etc.

Y todo esto está en Hegel: la teorización y la racionalización del hecho político. En él está la justificación, con el Estado, de un «estado de cosas» donde la totalidad de lo real se detiene, se estanca y se bloquea.

Pero si en Hegel sólo hubiera esto, ¿merecería la confrontación? ¿Sería merecedor y digno de un proceso? No. En primer lugar, el hegelianismo, con la teorización, contiene la confesión y una denuncia de este «estado de cosas». Permite su análisis. En segundo lugar, Hegel, que pretendía y creía ser el defensor de la libertad, rechazó y refutó también ese caso límite, el estancamiento, la ostentación de lo realizado. Concibió un compromiso que pretendía ser armonioso entre la autoridad y la libertad. Sólo el Estado liberal deja un

[16] Véase *La fin de l'histoire,* y también *Nietzsche,* de H. Lefebvre (Editions Sociales Internationales, 1939), libro que desde antes de la guerra rechazaba las acusaciones políticas lanzadas contra Nietzsche, especialmente las de Lukács.

margen a sus «momentos» y una flexibilidad a sus miembros. Sólo él se re-genera, se re-produce con un autodinamismo, mediante una vitalidad inmanente y racional. El recurso tradicional a lo realizado, la violencia sin freno, muestran, según el hegelianismo, que el equilibrio definitivo falta, que está incompleto o ha fracasado. Si después de siglo y medio el Estado sobre el que Hegel teorizó ha revelado su «lado malo», no se puede hacer responsable de ello al hegelianismo. Síntoma más que causa y razón, la doctrina hegeliana no puede arrinconarse tan fácilmente como el historicismo jurídico de un Savigny, por ejemplo. Se puede utilizar el hegelianismo (y se ha utilizado) para justificar el amor al pasado mediante el historicismo, el nacionalismo e incluso el chauvinismo. Estas interpretaciones y alteraciones deben figurar en el *dossier* completo, pero no impiden la constitución del *dossier.*

b) Lo mismo ocurre con el estalinismo respecto a Marx. Si hay una ideología «revisionista» con respecto al pensamiento de Marx, es, desde luego, ese sombrío nubarrón. Por supuesto que los mistificadores estalinianos lanzaron el epíteto «revisionista» para tapar sus operaciones ideológicas (basadas, y esto es obvio y no hay necesidad de declararlo, en la «realidad» económica, social y política de la URSS después de Lenin). Los estalinianos borraron las huellas con habilidad, tachando, por ejemplo, a Hegel de «filósofo de la reacción feudal», mientras que ellos eran hegelianos e incluso superhegelianos. Que la lucha de clases después de una revolución proletaria entraña un refuerzo y una mayor centralización del Estado, es quizá una «necesidad histórica» o una fatalidad de la práctica sociopolítica en un país escasamente industrializado: esto nada tiene en común con el pensa-

miento de Marx. Es más: si tal tesis es *verdadera* en el sentido teórico de este término, el pensamiento marxista se desmorona. Se deshace en migajas incluso si gentes bien intencionadas recogen sus trozos y tratan de reconstruir algo con los restos.

Contra esta seudo-teoría pueden citarse textos de Marx, de Engels, de Lenin, tan numerosos que llenan volúmenes. Por otro lado, las violentas controversias suscitadas por el estalinismo y la oposición antiestalinista han puesto de manifiesto una contradicción interna en el movimiento revolucionario y en el movimiento obrero mismo. Esa contradicción está presente desde Saint-Simon y Fourier. Este último prescinde alegremente del Estado, mientras Saint-Simon se contradice no menos alegremente, anunciando unas veces un Estado eficaz por estar dirigido por los «industriales» (los productores y los sabios) y otras la sustitución de la opresión estatal por la gestión directa de las cosas. La contradicción estalla en Europa hacia 1870. Los historiadores y los retóricos políticos se inclinan con ternura sobre el movimiento obrero para extirpar o al menos mitigar las contradicciones: por eso han dejado de lado el doble proceso que aboca en Francia a la Comuna y en Alemania al partido socialdemócrata. El movimiento francés ataca resueltamente al Estado y lo abate en 1871, cuando los obreros parisinos marchan «al asalto del cielo». En cambio, el socialismo alemán, influenciado por el hegeliano Lassalle, admite el Estado y se integra en él. Integración que, como es sabido, Bismarck, genial estratega político, había previsto. ¿Hay que recordar una vez más el contenido de *La crítica del programa de Gotha* y las precauciones de Marx, quien en este texto importante (su testamento político) apenas

cita a la Comuna de París, pese a aprobarla enteramente? La contradicción se manifiesta incluso en el pensamiento y en la obra de Marx.

De ahí la terrible amargura de la última línea de ese texto: «*Dixi et salvavi animam meam*».

Si el socialismo de Estado triunfa en el movimiento obrero de Europa y del mundo, quiere decir que ese movimiento abandona el marxismo y el leninismo; que vence el *lassallismo*; que el marxismo deviene una ideología, una filosofía esclavizada por el Estado, un *servicio público* en el sentido hegeliano. Marx no es responsable de esta situación; sólo de haber dejado en penumbra un conflicto de una importancia decisiva.

c) Y lo mismo ocurre con Nietzsche y el fascismo hitleriano. Una falsificación furiosa ha deformado y retorcido los textos de Nietzsche hacia la ideología fascista. Por supuesto que no faltan los fragmentos ambiguos; analizando la voluntad de poder, Nietzsche llega a admitir a héroes discutibles: aventureros, condotieros, conquistadores. ¡También se podría colocar a Marx entre los antisemitas por su *Question judía!* Al proceder a la crítica radical, a la refutación fundamental, al rechazo y desprecio de la *libido dominandi*, Nietzsche consideró todos sus aspectos, todas sus máscaras, tanto políticas como no políticas: la acción imperial e imperialista, el maquiavelismo, la ambición y la actividad guerrera, pero también la bondad, la acción caritativa, las «buenas obras», o sea, la renunciación y la humildad.

Por lo que al éxito de Nietzsche se refiere, es decir, a la acogida de su análisis teórico en cuanto ideología, ha cambiado de naturaleza: anarquizantes e inmoralistas a principios del siglo xx, fascistas y políticos después, filósofos hoy, los «nietzscheanos» o sedicentes lo han relegado al des-

conocimiento. Tales errores de interpretación deben figurar en el *dossier*. No son directamente imputables al autor.

Este rechazo de la apreciación política implica una desvalorización de lo político como tal, sobre la que hay que insistir. El criterio político, que se presentó (durante el período estaliniano y fascista) como criterio *absoluto*, nada tiene de definitivo. Cambia, cae. Durante un corto lapso de tiempo adopta un aspecto «total» porque es impuesto por el doble medio de la persuasión ideológica y de la violencia. Induce entonces a errores irrisorios que aparecerán más tarde.

11. «¿No será por esa manía triádica, o por imitación burlesca del modelo así caracterizado, por lo que usted sólo se fija en tres obras, en tres pensadores? ¿Por lo que sólo coloca a Hegel, Marx y Nietzsche a la entrada y por encima de la modernidad? ¿Por qué no a otros?...»

Dejo, a quien lo desee, la pretensión de que las sombras y el reino de las sombras cesan con Freud, con Heidegger, o bien con Lenin o Mao Tsé-tung, o con Reich, con G. Bataille, etc.

He ahí a Freud y su obra. ¿Por qué no fijarse en él y situarle en la constelación dominante?

Su pensamiento y su análisis ganan mucha fuerza por el hecho de que están vinculados a observaciones clínicas, a una práctica terapéutica. Eficaz con frecuencia, otras veces vana o perjudicial, esta práctica médica tiene una existencia «real». Que ha incluido en el lenguaje y llevado hasta el concepto la sexualidad, zona durante tanto tiempo oculta, es un hecho cierto. En cuanto a la práctica, la vinculación del pensamiento marxista con la práctica social y la práctica revolucionaria

(tentativas, fracasos), la deja en buen lugar para replicar a los «practicistas». Sólo el pensamiento nietzscheano sale perjudicado de la comparación, porque sólo está vinculado a una práctica de la *palabra*. A menos que se le ponga en relación con la mediocre práctica de la escritura. El psicoanálisis ha creado un oficio, una profesión que ocupa un lugar en la división social del trabajo, y que tiende a la institución desde el principio. En tal situación, la práctica parcial (clínica) da lugar a una ideología que trata de justificarla desbordándola: al abordar todos los problemas, al pretender ser total.

De ahí la debilidad del psicoanálisis; mezcla informe de una técnica del lenguaje con conocimientos fragmentarios, con representaciones afirmadas más allá de su esfera de validez (por reducción-extrapolación). Esta ideología sirve de vehículo a su mito, el inconsciente, esa caja de Pandora que contiene todo lo que metamos en ella: el cuerpo, la memoria, la historia individual y social, el lenguaje, la cultura y sus resultados o residuos, etc. Y, por último, y sobre todo, Freud no ha captado, descrito y analizado más que la *libido sentiendi*. El psicoanálisis posterior a Freud sólo indirectamente aborda la *libido dominandi*, tan profundamente explorada por Nietzsche. Y olvida por completo la *libido sciendi*, el campo del conocimiento, el *status social* del saber. ¿Por qué? Porque Freud, aunque marcado por la búsqueda abisal (Schopenhauer), no abandonó jamás el esquema hegeliano del saber. Ignoró, pues, la gran tradición subterránea, la herencia clandestina que dio grandeza al pensamiento europeo, gracias a la cual reverdecen las ramas muertas o podridas del Logos. El psicoanálisis no va tan lejos en el análisis como Agustín, Jansenio, La Rochefoucauld, Pascal y

Nietzsche. Cuando Freud descubre, temblando ante su hallazgo, que el sexo y la sexualidad no conducen más que a fracasos, al drama, al *pathos*, es decir, a lo patológico, recoge el ya viejo tema de la *concordia discors* o *discordis concors*. Y a eso poco es lo que añade, salvo el esfuerzo clínico por curar las neurosis. ¿Lo consiguen los psicoanalistas? ¿Dominan el terrible poder *negativo* del lenguaje, mediante el lenguaje? Eso es otro asunto.

Si el conocimiento percibe el deseo en el fondo del «ser» abisal, él mismo cuestiona el conocer. En Nietzsche, que siguió hasta el final esta problemática, el gran deseo, cuya energía se oculta en el cuerpo total (y no sólo en el sexo), ese gran deseo que deviene «grandeza suprema», que nace del cuerpo y en el cuerpo, se revela como danza, canto, luego deseo de eternidad, eternidad misma. Nada tiene que ver con la pobre libido sexual, ni siquiera con el Eros platónico: «*Meine Weise Sehnsucht*», dice Zaratustra: la sabiduría abrasada, deseo sobre las montañas, deseo de alas temblorosas, esa razón ardiente grita y ríe.

Para la investigación que aquí realizamos sería interesante estudiar los movimientos que agitan las religiones y las instituciones religiosas, en particular la Iglesia católica, mejor que el psicoanálisis, ideología «modernista» un tanto arrogante.

¿No vería el propio Nietzsche en el éxito del psicoanálisis un nuevo síntoma de decadencia? ¿Una enfermedad que se agrava? ¿Una forma de nihilismo europeo? Por supuesto. Hay algo de mórbido en este nuevo avatar del judeocristianismo, que trata de renovarse recuperando la maldición lanzada contra el sexo, pero que conserva en el concepto y en el lenguaje todos los «signos del no-cuerpo». El psicoanálisis, teoría e ideología, práctica y técnica (del discurso), no ha logrado sustituir el cuerpo total ni impedir que lo fálico adquiera una existencia «objetual» [17]. Por otro lado, la brecha ideológica del psicoanálisis continúa ocultando el pensamiento nietzscheano, relegándolo a una zona cegada que sustituye a la antigua, la del sexo, y que no es sino la zona de la *libido dominandi*. De forma que el psicoanálisis como ideología sirve doble o triplemente al orden establecido: dificultando la crítica del Estado y del poder, desplazando el pensamiento, sustituyéndolo por otro centro, etc.

«¿Y por qué no Heidegger?...», pregunta una voz interrogativa bastante malévola. Por varios motivos ese filósofo no figura en la constelación. Sigue el modelo triádico de la forma más ingenua: el Ser —su ocultación— su resurrección o resurgimiento. Esta historia del Ser (el poder creador, el Verbo, el Espíritu) pasa por original entre las personas que desconocen el Evangelio eterno. Oscurece la historia más concreta en Hegel y Marx, sin alcanzar la fuerza de la crítica nietzscheana de la historia. La filosofía de Heidegger, teodicea disimulada, apenas laicizada, tiende a salvar la tradición filosófica sin pasarla por la criba de la crítica radical. Aunque la toca, Heidegger elude la noción de *metafilosofía*. La sustituye por la ontología llamada fundamental, variante, se quiera o no, de la metafísica. Ciertamente aporta una contribución al análisis crítico de la modernidad: Heidegger ha sido uno de los primeros en percibir y prever los destrozos de la tecnicidad y en comprender que la *dominación* de la naturaleza (mediante el saber y la técnica) se convierte en dominación *de los hombres* y que no coincide con *la*

[17] Véanse las observaciones de G. R. Hocke en *Labyrinte de l'art fantastique*, p. 189.

apropiación de esa naturaleza porque tiende a destruirla. Heidegger habla (escribe) un lenguaje admirable, casi demasiado bello, porque para él el Ser tiene por morada —que le salva del vagabundaje sin fin— el lenguaje (el Verbo) y las construcciones (la arquitectura: templos, palacios, monumentos y edificaciones). De esta idea admirable (palabra a tomar irónicamente), el filósofo extrae una inquietante apología de la lengua alemana. Es lo que le impide realizar una crítica radical del Logos occidental (europeo), aunque la roce. Lo que dice de Nietzsche y contra Nietzsche —aunque vaya más lejos y más profundo, o aunque siga las superficies espejeantes, verídicas y engañosas, de la consciencia— no convence más que su predecesor.

Y por lo que se refiere a los restantes «pensadores» contemporáneos, ¿qué han hecho más que poner en circulación la calderilla de Hegel, de Marx, de Nietzsche, junto con algunas monedas falsas?... [18]. Esta apreciación podrá parecer severa. En verdad, nada tiene de peyorativo: quiere decir que las luchas teóricas y las pruebas ideológicas no se pasan sin daño.

[18] A la constelación le falta un astro de primera magnitud: Clausewitz. Como estratega político merece un estudio distinto y una crítica radical de lo político en cuanto tal. Lo mismo para Lenin y para Mao. ¿Qué es hoy el leninismo si lo sometemos al análisis crítico? Un giro del marxismo hacia los países no desarrollados (con predominio agrario), lo cual entraña una razón profunda y consecuencias graves. En cuanto a Mao, su prodigiosa acción política no implica un avance teórico del mismo orden. Pese a los textos sobre la contradicción, la praxis, etc. Nada más molesto y esterilizante que el fetichismo (de la obra, de la persona).

N. B.—Quien escribe estas líneas, en otoño de 1973, se declara prochino, es decir, «maoísta» estratégicamente. (Continuará.)

12. Nuevamente se oye la misma voz: «Usted sólo se fija en pensadores alemanes. ¿No teme favorecer de modo desconsiderado una determinada cultura, una lengua? ¿Con qué derecho rechaza usted a Heidegger, que precisamente ha osado reclamar ese privilegio?».

A esta argumentación, Marx respondió de forma perentoria describiendo el movimiento de su propia reflexión y el del pensamiento hegeliano. Del atraso económico y político del país, durante la primera mitad del siglo XIX, el pensamiento alemán obtuvo la distancia y el alejamiento, que permitieron a los filósofos comprender lo que pasaba en Inglaterra (el crecimiento económico, el capitalismo, la burguesía) y en Francia (la revolución política, la formación del Estado-nación con Robespierre y Napoleón). Los grandes alemanes pudieron y supieron llevar al lenguaje y al concepto lo que pasaba y lo que se hacía en otra parte. De ese modo, el desigual desarrollo, el «lado malo», tiene (a veces) su contrapartida fecunda.

Tal privilegio y distanciación cesan con el auge político y económico de Alemania. Cosa que Nietzsche vio claramente ya en las *Intempestivas* (1873). Ya Marx, que no había cesado de prolongar, mediante una relación conflictiva, el gran pensamiento alemán, había abandonado Alemania, su patria, que sólo debía llegar a su pensamiento a través de un malentendido crucial (el lassallismo, el socialismo de Estado, el fetichismo del Estado). ¿Dónde se halla la crítica más severa de Alemania? En las obras de Marx y de Nietzsche. Hablan como buenos conocedores. Nietzsche se inspira más que Marx en el pensamiento francés, pero no en la tradición cartesiana oficial, sino en corrientes subterráneas. Recuérdese también que Marx recibe de los grandes ingleses, Smith y Ricardo, el impulso principal.

En cuanto a Francia, ¿por qué no reconocer valientemente el repliegue del pensamiento francés después de Saint-Simon y de Fourier? ¿Qué lo debilita? ¡El racionalismo cartesiano! Se defiende, contraataca débilmente. Sabemos demasiado bien que este universalismo caído en un nacionalismo chauvinista rechaza los injertos: la dialéctica, la crítica y la autocrítica radicales, etc. Oscila entre la afirmación apologética del Logos occidental —confundido por necesidades de la causa con la razón cartesiana— y la negación indeterminada, con apelaciones a los salvajes, buenos o malos, y a la barbarie. En esa acuñación de lo que se dice en otra parte, la afirmación reiterada del Logos permite la recuperación por el economismo y por el Estado nacional de las tentativas de liberación.

En cuanto a la negación subversiva indeterminada, anarquizante y destructora del saber (sin reemplazarlo) aboca a su recuperación por la literatura, por la filosofía y por la ideología, incluido el psicoanálisis institucionalizado [19].

Desde hace siglo y medio aproximadamente, el pensamiento teórico en Francia permanece *por debajo* de sus posibilidades teóricas, por debajo de la práctica política y de los acontecimientos: las revoluciones de 1848, de 1871, de 1968 (sin omitir las «liberaciones» de 1919 y 1944). Estos acontecimientos políticos desbordan (superan) la realidad y la reflexión políticas. El pensamiento en Francia se demora en brillos ilusorios, en desvíos que la

[19] Sólo G. Bataille escapa hasta cierto punto a esta apreciación. Las obras relativas a las dificultades del pensamiento moderno (hegeliano, marxista, nietzscheano) en Francia figuran en su expediente, pero de modo incompleto, porque los hincharían hasta la hipertrofia.

La afirmación de que en Francia la práctica (social y política) va por delante de la reflexión se ha visto confirmada en 1973 por el «asunto Lip», si tenemos en cuenta no tanto el «asunto» cuanto su extraordinaria resonancia.

llevan a vías muertas. Marx había notado ya el retraso, debido a causas y razones «profundas» que no le parecían reservadas a Francia. A veces ese pensamiento se precipita en las profundidades verbales de la filosofía separada de la práctica. Reencuentra entonces el Logos cartesiano, vinculado al «Cogito», al «Sujeto» pensante, es decir, a un saber aislado, a una intelectualidad subjetivamente abstracta. En tiempos de Descartes, la tesis filosófica del Sujeto pensante poseía un alcance subversivo; estaba vinculada a un individualismo ofensivo y a una comprensión de la práctica (social y política). Tres siglos más tarde se limita a ser simplemente una cómoda escapatoria.

Otras veces este pensamiento cae en el periodismo, admitiendo o suponiendo la confusión entre información y conocimiento. Se interesa (apasionada y pasivamente) por lo que ocurre lejos: en Rusia, en España, en China, en Italia, en Checoslovaquia, en el Tercer Mundo, en Chile, etc. Espera de tales experiencias, generalmente enojosas, una receta aplicable a Francia. Se ocupa mal y poco de lo que pasa a la vuelta de la esquina, ante sus propios ojos. Se olvida que para Marx y Engels, Francia es el país «clásico» de las revoluciones y que *la práctica política* va por delante del pensamiento.

Cuando los filósofos alemanes, a comienzos del siglo XIX, consideraban, para reflexionar sobre ello teóricamente, lo que ocurría fuera de su país, en el resto de Europa enjugaban un retraso en vez de acentuarlo. Ganaban una función teórica: la ejercían, hasta Marx incluido y Nietzsche. Por lo demás, en su patria no ocurría nada que tuviese un gran alcance teórico, y el propio Bismarck no desempeñó otro papel que el de adaptar a una situación nueva el modelo napoleónico del Estado, elaborado por Hegel.

Piénsese en la debilidad del pensamiento francés después de la Comuna de 1871, a finales del siglo pasado (hasta el asunto Dreyfus). Salvo la primera, victoriosa, y quizá la última (1968), abortada, las revoluciones en Francia no han suscitado la reflexión y la crítica políticas (que implican la crítica de la política). Nunca ha cesado el combate solapado entre la Francia abiertamente reaccionaria —tanto en el pensamiento como en la vida cotidiana—, la Francia bizantina y la de la audacia (a veces de la fuga hacia adelante).

13. Y ahora, ¿qué significa este título: «El Reino de las Sombras»? No anunciaba una apología incondicional de las obras consideradas.

Hegel vio y previó la omnipresencia, la omnipotencia del Estado. Describió su racionalidad, ostentada por clases y capas sociales definidas: clase media, burocracia, tecnocracia, ejército, aparatos políticos, etc. Describió incluso el aburrimiento moral que de ello resulta: la sombra sobre la tierra del Sol de la Idea y el sombrío edificio del Estado. La satisfacción del espíritu que ha concluido su tarea, la satisfacción de todas las necesidades por los trabajos y objetos adecuados, la satisfacción, en fin, del «sujeto» consciente, la autosatisfacción de todo lo que ha alcanzado la plenitud, no pueden engendrar más que una pesada e insulsa felicidad burguesa: la posesión extendida a lo absoluto. Hegel declaró, pues, crepusculares su ciencia y su propia sabiduría, junto con toda la filosofía. El saber, como el ave de Minerva, la lechuza, no sale más que a la caída de la noche. ¿El Estado? Es el envejecimiento del mundo, el fin de la historia y de la conciencia creadora, agotamiento anunciado y provocado por la filosofía, por el sistema, por el saber y por la sabiduría. ¿La

filosofía? Pinta «gris sobre gris». Esta grisalla tiene un símbolo y un síntoma privilegiados, podríamos decir: la muerte del Arte, esta ilusión de la juventud y de la enajenación humana [20]. La *tercera edad*, tras la juventud y la madurez, concluye el asunto: el equilibrio final.

Marx no tomó como principio y como hipótesis de partida, como Hegel, lo «real», lo cumplido, sino lo *posible*. Desarrolló las razones de lo posible revolucionario y de su entrada en lo real trastornándolo. Quiso, pues, establecer racionalmente la fe en lo posible. Como el gallo galo que ensalza en un escrito de juventud, pregonó el alba eterna, la juventud inmortal de la Revolución. ¿Y qué es lo que se ha «realizado»? La sombra. Es más: el envés de lo posible anunciado por Marx, y, además, con su léxico, con su propio vocabulario. De aquello cuyo fin anunciaba nada ha terminado. ¡Ni siquiera la vieja filosofía! En ninguna parte la clase obrera ha conquistado el estatuto de «sujeto» (colectivo y revolucionario) político para llevar a la sociedad *más allá* de la política. ¿Tiene Hegel razón? Sí, pero por doquier se observan fenómenos de dislocación, de corrupción, de podredumbre del Estado centralizado, por doquier oposiciones, apelaciones, diferencias y descentralizaciones. Por doquier las superestructuras estatales se desmoronan, después se reconstruyen. Sin embargo, aunque puede notarse en todas partes del mundo una tendencia *hacia* lo que Marx anuncia, en ninguna parte esa tendencia indica otra cosa que una vía

[20] Sobre el envejecimiento de la conciencia y de la ciencia, llegadas a su término y, por tanto, al agotamiento, véanse tanto las conclusiones de la *Fenomenología* como las de *La Filosofía de la Historia*, la *Estética*, etc. El arte muere después del romanticismo, exaltación misma de la muerte.

mal trazada, un horizonte incierto. De ahí la inmensa decepción, presentida por el propio Marx: «*Dixi et salvavi animam meam*».

¿Nietzsche? Su vida y su obra tuvieron un sentido, un fin: decir lo indecible, aprehender lo inaprehensible, pensar lo impensable, sondear lo insondable, realizar lo imposible: metamorfosear lo «real» moribundo o ya fenecido en una vida nueva. El poeta quiso alcanzar la redención mediante lo más cercano, tan cercano que es indecible, impensable, insondable: el cuerpo. «Hay más razón en tu cuerpo que en tu sabiduría», dice Zaratustra. Pero ¡qué hizo Nietzsche sino soñar su cuerpo y decir en voz alta el sueño del cuerpo? Su esfuerzo prometeico (titánico) por vivir la agonía y la muerte del mundo moderno transmutando (metamorfoseando) sus valores agotados y su realidad en plena autodestrucción, ¿hacia dónde le condujo? Hacia lo Sobrehumano. ¿No será una vez más una figura de la consciencia —de su insatisfacción, de su malestar— y, por tanto, una metamorfosis de lo divino, una metáfora de la Idea? ¿O incluso una adjuración, una conjuración, una invocación? O peor, ¿una imagen de ópera para uso de la élite culta? Una vez más Dios, una vez más la Idea, una vez más la desgracia de la conciencia y de la «cultura»... Nietzsche avanzaba sin reparar en obstáculos. En su huida hacia adelante su sombra le acompañaba (véase *El viajero y su sombra,* continuación y conclusión de *Humano, demasiado humano*). ¿Qué es Zaratustra? ¿El enfermo y el médico? ¿El puente o la otra orilla? Si es cierto que el Estado devora por arriba la sociedad integrándola, si se sirve del saber y del conocimiento institucionalizados, la *civilización* resiste. Pero esta resistencia sólo es mantenida por una élite cada vez más reducida, cada vez más amenazada.

La locura de Nietzsche pasa, con motivo, por prueba de autenticidad. Pero ¿qué quiere decir «autenticidad» si se destruye el sentido y la verdad? ¿Quizá se volvió loco adrede para reunirse con Dioniso, dios de las metamorfosis? A la grisalla hegeliana, a la decepción marxista, responde (mal) la locura nietzscheana. ¡La noche es más profunda que el día! ¿Cuál es la conclusión?

14. Y ahora he aquí los *dossiers* ampliamente abiertos, expuestos, accesibles al gran público que quiera tomarse la molestia de consultarlos.

Estos presupuestos determinan el camino, la concepción, la composición de la obra. *El camino:* tal término sustituye a la palabra «método», del que se abusa en todas partes, que sirve de coartada y de salida, y cuya resonancia cartesiana da lugar a abusos. La composición, ¿es la mejor, la única posible? No; la que, salvo error, aquí conviene. Cada obra, cada libro tiene sus diferencias: su camino propio, sus exigencias de construcción.

Aquí la marcha avanza «en abanico». En el punto de partida, en el centro, lo que sostiene todo es la unión «Hegel-Marx-Nietzsche». Ya en esta primera articulación aparecen diferencias y usos. La obra va a desplegar, a abrir el abanico. Desplegar quiere decir más que desdoblar, más que explicitar, mejor que explicitar. La implicación-explicación se desarrolla. El despliegue llega hasta el fin de las diferencias implicadas; comprende un desarrollo regulado, una complejificación captada, un acercamiento entre lo actual y lo conceptual, sin que uno tenga prioridad sobre otro. Evita separar los tres momentos del pensamiento: lo categórico (los conceptos), lo problemático (las cuestiones planteadas), lo temático (los enunciados tratados, las proposiciones elaboradas).

En la superficie desplegada aparecerá (quizá) un cuadro de la modernidad, vías y horizontes, o dicho de otro modo, el mundo moderno en su terrible complejidad. Con todas sus contradicciones.

Este camino supone *recogidas.* Recoger implica captar una diferencia. No siempre evita la repetición. La obra misma recoge temas y problemas tratados en otra parte, pero los re-considera de otro modo, con lo que les da otro alcance y otro horizonte.

Al término del despliegue, ¿no habrá más que un cuadro, más que un mapa de la modernidad que muestre a las miradas las vías, los obstáculos, los horizontes, los callejones sin salida? Quizá haya que tomar alguna decisión.

15. ¿A quién se dirige esta obra? ¿A qué «público» invita a consultar los *dossiers* y, si es posible, a constituirse en juez?

Este libro se dirige a «nosotros». Nada más fácil que abusar de ese «nosotros». Y, sin embargo, Nietzsche, que lo desaconseja, lo usa con frecuencia: «Nosotros, los nuevos europeos, los filósofos nuevos que vamos más allá de la filosofía, los "sintientes y pensantes", los buscadores-tentadores, los sin patria... Qué triste que tengamos, respecto a las hermosas palabras que prodigan "los otros", reservas mentales muy feas...» *(La Gaya Ciencia).*

Esto se decía y pasaba antes de la invasión del pragmatismo (funcionalismo). ¿Rechazan el «nosotros» los partidarios declarados o no declarados de ese pragmatismo? Muy bien. También «nos» hacen falta enemigos. Si los pragmáticos y los empiristas creen salir de la sombra y entrar en

la luz, harán reír en el momento en que abran la boca.

¿Qué entender aquí por esa palabra «nosotros»? ¿El hombre occidental que se interroga y pregunta a su única propiedad, el Logos? ¿El hombre moderno con su amor por las técnicas? ¿Los filósofos de la modernidad que la atrapan por un extremo o por el otro? La lista no se ha cerrado. ¡Todos nosotros!... Nosotros, aquellos que avanzan a tientas en un mundo paradójico: en una penumbra. ¡Si al menos este mundo se presentara como una arquitectura de contornos poderosos, con sus filos y sus ángulos! Se le halaga llamándolo «complejo», altamente contradictorio. Ahora bien, las contradicciones se mitigan o parecen mitigarse en beneficio de lógicas diversas, pero las lógicas se enfrentan en un juego en el que las contradicciones reaparecen como sorpresas, como paradojas. Y las sombras caminan entre las sombras.

Los tres astros, al eliminar los planetas inferiores o invisibles, gravitan por encima de este mundo donde se agitan las sombras: nosotros. Astros en un cielo donde el Sol de lo inteligible no es más que un símbolo y que nada tiene ya de firmamento. Quizá esos astros se alejen tras nubarrones menos oscuros que la noche...

Míticamente, desde la poesía homérica a la *Divina Comedia,* el reino de las sombras poseía entrada y salida, trayecto dirigido y poderes mediadores. Tenía Puertas, las de una villa subterránea, dominada por la Ciudad terrestre y la Ciudad de Dios. Hoy, ¿dónde están las Puertas del reino de las sombras? ¿Dónde la salida?

2. EL «DOSSIER» HEGEL

1. ¿Cuál fue, antes del inicio del siglo XIX, el *status social* del saber en Francia, en Europa?

A esta pregunta la historia habitual de la filosofía, la de las ideas y las ideologías, que examina «desde dentro» las construcciones abstractas, responde mal. En cuanto a la pregunta *epistemológica*, la del *status* teórico, es otro asunto, secundario y derivado si se admite el interrogante propuesto; el *status* teórico deriva del *status* social, fluye de él.

En una tríada antigua, la de los órdenes o «estamentos» (en alemán: *Stände*) —la nobleza, el clero y el estado llano—, el saber pertenecía a los clérigos. A la nobleza le correspondía la acción: la guerra, los festejos, los torneos y los placeres. Al estado llano, el trabajo productivo: agricultura, artesanado y comercio. A los clérigos, la contemplación, el saber y el reposo. ¿Qué saber? Una mezcolanza bastarda de metáforas teológicas, de conceptos filosóficos; la ideología se oficializaba, se institucionalizaba en la Iglesia. Con relación a ese *corpus* (cuerpo doctrinal) sólidamente mantenido por los medios más diversos, el conocimiento nace marginalmente. Por lo tanto, posee un alcance crí-

tico fundamental: Abelardo primero, Rabelais y Montaigne, Kepler y Galileo, Descartes y Newton.

La historia al uso de las ideas explica muy bien el crecimiento del saber, pero muy mal la relación conflictiva entre esa marginalidad, que va hasta la herejía y la apostasía, hasta la rebelión contra todos los poderes, y los *status* (estamentos). Esa historia reduce a una «crítica de la autoridad» la relación considerada, mientras que el conflicto va más lejos. El *status* incierto del conocimiento socava los *status* ciertos en el marco social y político. ¿A quién imputar el saber? ¿Quién lo maneja? La Iglesia y sus instituciones, el clero y los clérigos no pueden poseer el saber crítico en cuanto tal, ni transmitirlo, ni acrecentarlo. Lo transmutan en ideología. Ahora bien, el conocimiento posee un carácter acumulativo que reclama una administración (una autogestión por los responsables: los sabios). A través de las contradicciones, el conocimiento pronuncia su juicio lógico: «Todo o nada». De suerte que el *status* social del conocimiento socava violentamente la sociedad existente, tanto como el contenido mismo del conocimiento, al mismo tiempo que el crecimiento de las fuerzas productivas y el auge de la burguesía, causas que *precisamente* ejercen su acción *a través* del saber y de su gestión.

Cada cual conoce los hechos, pero su interpretación, su apreciación, su encadenamiento falta. Durante el siglo XVII, el pretendido «gran siglo», aquel en que se consolida el Estado centralizado en Francia, el abismo entre el Saber y el Poder se ahonda. El conocimiento apenas es menos herético, políticamente hablando, que la herejía religiosa. Las matemáticas mismas, y la física aún más, tienen un aspecto subversivo. El encadenamiento de los signos algebraicos no tiene nada en común con las abstracciones escolásticas y las

propiedades de las «formas sustanciales», como muestra Descartes. Su teoría de la refracción arruina el viejo simbolismo del arco iris. Pese a la desviación de la razón cartesiana hacia la razón de Estado, Descartes se exilia a Amsterdam. La herejía científica se une a la herejía religiosa en el jansenismo, con Pascal. «Sociedades» científicas que funcionan parcialmente por correspondencia (cartas), sociedades casi clandestinas, practican la autogestión del saber; el Estado combate esta práctica institucionalizando el conocimiento mediante las Academias y el academicismo. No es necesario recordar que durante el siglo XVIII, el auge del saber acompaña a la ascensión de la burguesía. El conocimiento encuentra apoyos imprevistos e invade la práctica social y política. Por un lado, se une al arte, a la música, que alcanza un progreso extraordinario a consecuencia de los descubrimientos físicos, matemáticos, técnicos. Por otro, se une a la producción, al principio no tanto a la industria, aún débil en Francia, cuanto a la agricultura, que reclama fomento y perfeccionamiento. La conexión de la ciencia con la industria por medio de las técnicas fortificará luego el lazo del saber y de la actividad productiva presentido por la *Enciclopedia* y real en Inglaterra desde finales de siglo.

La *Enciclopedia* (con la obra de Diderot) marca una época, no sólo porque de ella surge una filosofía, el materialismo, ni porque la Iglesia y la monarquía retroceden ante una audaz iniciativa intelectual, sino porque el *status* social de la ciencia ha cambiado. Arrancada al clero y a los clérigos, confiada a una «capa» nueva, los intelectuales, llevada en gran medida por ellos fuera del control estatal, la ciencia se instaura como una potencia al lado del poder político.

El corte es de nuevo más político que filosófico o epistemológico (el segundo término abarca al primero). Determinada ciencia nueva —la economía política, por ejemplo— suplanta en el *corpus scientiarum* a otra determinada[1]. Considerado desde dentro el conocimiento, desde luego se transforma, pero también y sobre todo se transforma su *status* social (el segundo término determina al primero). Por lo que respecta al saber, la demanda y el dominio sociopolíticos cambian profundamente durante este período. La Revolución francesa consagra el cambio y prosigue, acentuándolo, el proceso iniciado: la conexión del saber, de la burguesía, del Estado-nación. No sin introducir contradicciones nuevas, como, por ejemplo, los derechos del individuo (designado como «hombre» y «ciudadano»), en conflicto, poco evitable, con los del Estado-nación. Esto clarifica los caracteres contradictorios de la gran revolución, por un lado burguesa; por otro democrática, al verse inmediatamente sometido el compromiso entre estos términos conflictivos a duras pruebas.

Es un hecho histórico que la revolución burguesa-democrática ha reconsiderado el *status social* del saber para *nacionalizarlo*. No sólo laiciza y profana el edificio entero del conocimiento, sino que lo racionaliza (y, por tanto, lo estataliza). Lo arranca también a la autogestión, pese a que los interesados tratan de conservar algunas responsabilidades (ese fue el drama de los «ideólogos» bajo Napoleón). La Revolución francesa crea múltiples instituciones científicas separadas unas de otras, aunque oficiosamente mantiene al conocimiento bajo el signo del enciclopedismo. Y, al mismo tiem-

[1] Véase M. Foucault: *Archéologie du savoir*, pp. 195 ss. [*Arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 1970.] Este autor desprecia el *status* social para ocuparse sólo del *status* epistemológico en estado «puro».



po, crea las contradicciones que seguirán su curso en el futuro: entre universalismo y nacionalismo, por ejemplo.

El culto y la fiesta de la Razón, tan frecuentemente ridiculizados, poseen este sentido eminente: el saber y el poder tienden hacia una unidad, extrayendo el saber una energía prodigiosa de su lucha y sometiéndose (aparentemente) el poder (revolucionario) a la Razón. Hegel no se equivocó al respecto [2]. Para él, la Revolución francesa representa, al aproximarse el fin de la historia, el poder negativo del concepto, el saber absoluto que se afirma despejando el lugar. En el pensamiento y la Revolución franceses, Hegel distingue tres aspectos: un aspecto destructivo y *negativo*, mal entendido, mal acogido, el más importante; un aspecto *positivo* y constructivo; un aspecto filosófico y metafísico y, por tanto, trascendente, que él, Hegel, saca en conclusión tras haber hecho justicia al aspecto negativo. La filosofía y la política francesas, vivas y móviles, *son* (afirmación ontológica) lo *espiritual* mismo. La Revolución, para Hegel, es el concepto en acción, e incluso «el concepto absoluto que se vuelve contra el dominio entero de las ideas recibidas y de los pensamientos establecidos...». Con ella cayeron las entidades que gobernaban falazmente la conciencia y la ciencia: el bien y el mal, la fe en Dios y en su providencia, el poder de la riqueza y el poder de derecho divino o natural, los deberes y la sumisión a imperativos exteriores al saber. Con la filosofía y la Revolución francesa, y más aún con Napoleón, el Espíritu absoluto se manifiesta acogiendo y recogiendo en sí su movimiento, negativo y positivo, destructivo y creador,

[2] Véase *La philosophie de l'histoire*, pp. 403 ss., y en *L'Histoire de la philosophie* el fragmento 295, publicado en *Morceaux choisis de Hegel*, Gallimard, París.

es decir, su autogeneración, sus *momentos*. En cuanto al peligro mayor, a saber, la desaparición de las diferencias en «la esencia objetivada», es decir, actualizada —el Estado nacional—, Hegel está seguro de obviarlo.

Hegel se presenta, pues, ante la historia, con mayor motivo que los demás filósofos alemanes (Kant, Fichte), como el pensador de la Revolución francesa. La percibe y reflexiona sobre ella y sobre su continuación, la epopeya napoleónica, desde el fondo de su Alemania atrasada. El filósofo alemán no se contenta con transcribir los hechos políticos en su lenguaje. Los sitúa en una perspectiva y para ello crea su lenguaje, el del concepto. Brota así una claridad que parece definitiva. Este lenguaje conceptual corresponde a los lenguajes corrientes en Europa, de tal suerte que los lleva a un nivel superior y se hace oír. Es más, deduce y formula lo esencial de la Revolución anunciando su futuro: el lado burgués más que el lado democrático.

El movimiento ascendente que conduce al saber absoluto no pasa sólo por la ciencia o las ciencias, por las aventuras y los avatares de la conciencia, por los lentos progresos de las instituciones. El Logos hegeliano resume y concentra el Logos occidental a través de ese producto que el mundo entero iba a imitar: el Estado-nación. El hegelianismo no se presenta como un discurso de segundo grado sobre la filosofía, sobre la ciencia y sobre su historia, sino como un discurso de primer grado sobre una acción política que ya no posee su expresión directa.

Con la misma amplitud que Clausewitz, con otro lenguaje, el filósofo profiere un discurso estratégico y define una estrategia, la de la política absoluta y la del absoluto político.

2. En el centro, por tanto, el pivote vertical, el eje: el Saber. Es decir, el concepto, o más rigurosamente: el concepto del concepto, su esencia reflejada objetivamente (y no la reflexión subjetiva, el «pienso que pienso que pienso...» que se pierde en el mal infinito de la subjetividad ilusoria, mientras que en el concepto, según Hegel, la libertad subjetiva se constituye en sustancia).

El concepto, poder de la verdad a un tiempo negativo y positivo, despeja el camino al eliminar lo que no le conviene: los errores, las ilusiones, las mentiras, las apariencias, las representaciones accidentales. A este concepto, que por regla general pasa por ser una abstracción impotente, Hegel le atribuye todas las capacidades: vive, trabaja, produce, lucha. Ya en 1844, Marx se burlaba de estas actividades del concepto hegeliano. A un mismo tiempo, este concepto animado aleja la locura, lo anormal, lo patógeno y lo patológico. La debilidad de la consciencia en devenir, la desesperación de la conciencia desgraciada y la esperanza del alma hermosa, desaparecen lógicamente, mientras que la menor huella de saber, desde la sensación a la razón, pervive.

En un lenguaje que no es exactamente hegeliano, el saber conceptual elimina la ideología y, con ella, el delirio poético, el de la palabra. Las pruebas dramáticas del concepto implican esta lucha y este sentido. Poseen una función catártica, en última instancia, *epistemológica,* de suerte que Hegel no tiene que discernir en la filosofía un núcleo y una periferia. El círculo trazado en torno al centro forma parte del saber; éste, animado de pies a cabeza y de principio a fin, contiene el absoluto.

Por supuesto que ni Hegel ni un hegeliano cualquiera sospechan que éste es un círculo infernal y vicioso, una prodigiosa tautología: el saber conoce lo real, lo real es el saber. ¿Tautología o magia? ¿Logología o/y encantamiento? Las dos cosas. Lo concreto y lo abstracto coinciden, el hecho y la idea, es decir, el fin y el medio del saber. Lo real, lo que se sabe, define el saber y el saber define lo real, rechazando lo irreal: lo aparente, pero también lo *vivido,* identificado por decreto con la apariencia, con el fenómeno, con las representaciones accidentales y con las ilusiones de la subjetividad. Ningún hegeliano, incluso en nuestros días, sabe, ninguno sospecha, que se ahonda el abismo entre lo vivido y lo concebido y que este conflicto entraña graves consecuencias. Ninguno de ellos podría admitir que lo necesario no es, por ello, suficiente, y que la suficiencia del saber como tal no significa más que un postulado (una representación accidental proclamada como esencial). El saber se acumula; para Hegel, sólo él posee este carácter acumulativo. El controla la memoria, el recuerdo, el reconocimiento, lo imaginario, lo simbólico, que carecen de autonomía y, por tanto, de fantasía. El aumento de la consciencia-de-sí, la reflexividad (capacidad de *reflexionar* sobre las cosas y sobre sí) anuncian el poder acumulativo del conocer. En torno al eje, columna cristalina, los momentos del saber se sostienen unos a otros: se contienen, se amontonan en dos dimensiones: horizontal y verticalmente. El saber se extiende a lo ancho en torno a su centro y progresa hacia lo alto, hacia las alturas de la Idea y del Espíritu. Las discontinuidades, las disyunciones en el proceso no comprometen la cohesión ni la disposición. Aunque tenga *momentos,* ninguno de esos momentos desaparece en la nada con las ilusiones y las apariencias. El edificio asciende regularmente. Las piezas se ajustan y se cimentan. La discontinuidad hace estragos en el arte, por ejemplo, o en la fenomenología de la conciencia, que hace hincapié en la subjetividad. El saber propiamente dicho es-

capa a estos inconvenientes. Lo que explica, sin acabar con ella, una paradoja: Hegel invoca la Revolución (francesa: burguesa-democrática). La teoriza. Sin embargo, la Revolución, según Hegel, no ha abolido nada, salvo algunas ilusiones. Lo esencial —los «momentos»— persiste y subsiste: la familia, las corporaciones y oficios, la moral e incluso la religión, en resumen, lo que está vinculado o parece estarlo al saber. Ni Hegel ni los hegelianos comprenden el paralogismo interno de su logicismo. Unas veces la lógica, teoría de la coherencia y de la cohesión, se disuelve en la dialéctica, teoría de las contradicciones. Otras, la lógica absorbe la dialéctica y la cohesión prevalece sobre la contradicción. Hegel afirma repetidas veces la prioridad, la anterioridad, la esencialidad del proceso dialéctico. El devenir, primer pensamiento concreto, primera noción, domina el ser y la nada, abstracciones vacías. El ser puro y la pura nada coinciden, la verdad no reside ni en el ser ni en la nada, «sino en el hecho de que el ser no se produce, sino que es producido en la nada y la nada en el ser», declara desde el principio de la *Gran Lógica.* Las filosofías que erigen en principio al Ser como ser, o la Nada como nada, merecen el nombre de Sistema de Identidad *abstracta.* Ignoran el movimiento. El poder del concepto y el movimiento, es decir, el movimiento dialéctico, coinciden: «Al principio motor del concepto... yo lo llamo *dialéctica*». «Esta dialéctica no es, pues, la actividad externa de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y sus frutos» (*Filosofía del Derecho,* secc. 31).

¿En qué consiste, pues, el método, el famoso método dialéctico hegeliano (sobre el que tantos hablan pretendiendo utilizarlo, y que se define tan poco y tan mal porque las dificultades se

amontonan)? En primer lugar, en esto: el saber, según Hegel, es decir, el concepto, *progresa* y *produce* de forma inmanente sus determinaciones. En segundo lugar, en esto: el análisis, mejor llamado *entendimiento,* descubre determinaciones en las cosas analizadas, pero las discierne y, por tanto, las plantea por separado, las unas fuera de las otras (*partes extra partes,* había dicho Spinoza al caracterizar el primero de los tres géneros de conocimiento, el inferior). La *razón dialéctica* disuelve estas determinaciones del entendimiento al captar su unidad, de suerte que de este modo *produce* positivamente lo universal. Por encima de los sentidos y del entendimiento se yergue el nivel más elevado: razón inteligente y entendimiento racional. En ese nivel, el saber que primero ha planteado la distinción «esto es aquello», «A es B», la niega. Entonces, y sólo entonces, es «dialéctico», al situar A y B en sus relaciones y en su devenir, en sus conflictos. Por ejemplo: «la hoja es verde... El lápiz es rojo...» (concepto de hoja o de lápiz) se transforma: «la hoja ya no es verde, está seca», etc. La razón restablece su punto de partida, la determinación separada, «A», como particularidad captada concretamente en las relaciones y en el movimiento por la universalidad del concepto (*Gran Lógica,* prefacio). En tercer lugar, la dialéctica consiste en que la posición de lo verdadero y de lo falso no es fija el sentido común, es decir, el entendimiento, aprueba o rechaza en bloque tal afirmación, tal sistema; no concibe la diferencia de los sistemas (filosóficos) como desarrollo de lo verdadero; para él, diversidad significa absurdo, contradicción inaceptable. Pero «el capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta... Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero en su fluir consti-

tuyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo». (Véase *Fenomenología*, 10)[3].

¿No radicaría ahí el lugar y el instante —el «momento»— de la confesión? Hegel invierte la situación, invierte el movimiento, el suyo propio. Comienza por suponer y plantear la dialéctica, llegando a esta paradoja final: el rechazo del método matemático por abstracto y vacío, lógico-cuantitativo (*Fenomenología*, secc. 38-39). Sólo el método dialéctico accede a lo concreto (a lo real). Hegel describe el movimiento eterno en términos casi dionisíacos: orgía báquica, «ni un solo miembro que no esté ebrio». Se apoya explícitamente en Heráclito. Y luego, de pronto, brusco cambio de decorado, de perspectiva, de esencia: la lógica se impone; asegura la cohesión del edificio; resuelve las contradicciones a medida que se ahondan, salvo en la apariencia y en el conflicto entre lo aparente y lo real (lo concreto). «La concepción de la dialéctica como constituyendo la naturaleza misma del pensamiento, y de que éste, como intelecto, debe emplearse en la negación de sí mismo, en la contradicción, constituye uno de los principales puntos de la lógica.» Atención a cada palabra, a cada paso del camino. Según ese párrafo de la Introducción a la *Pequeña Lógica*, o *Lógica de la Enciclopedia*, el pensamiento se contradice al nivel

[3] Observación: Lenin comentó los textos de la *Gran Lógica*, y sólo esos textos, en los *Cuadernos sobre la dialéctica*. Cuando Hegel expone el movimiento dialéctico, se remite a la naturaleza orgánica, y esta ejemplificación se considera satisfactoria. Textos agrupados en *Morceaux choisis* intencionalmente, fragmentos 60 ss. No ocurre lo mismo con el pensamiento leniniano, donde la referencia política reemplaza a la referencia naturalista.

del *entendimiento*. De donde se deriva que la razón dialéctica pone fin a las contradicciones del análisis, que desde ese momento parecen provenir de aquello que el entendimiento analítico separa al discenir los aspectos y momentos de las cosas. Tal es lo que afirma la continuación del texto: «Pero sucede que el pensamiento, desesperando de poder sacar de sí la solución de las contradicciones en que se ha puesto, torna a las soluciones y calmantes que el Espíritu encuentra en otras de sus modas y formas». Según Hegel, en el nivel superior, en el del Espíritu, la lógica queda restablecida, se impone al conseguir la victoria. El Espíritu hace desaparecer las determinaciones separadas y las contradicciones entre sí. Resuelve los conflictos. Solución quiere decir resolución en el interior mismo del proceso. Ninguna contradicción llega al espíritu. En el hegelianismo sistematizado parece como si la contradicción naciese con la alienación y de la alienación. La Idea absoluta sale de sí, se aliena en la naturaleza, luego se encuentra, se reconoce o se re-produce en plena conciencia y conocimiento a través de la historia y del saber conceptual. La desalienación hace que se desvanezca la contradicción y, por tanto, la dialéctica. En este nivel, ¿en qué consiste el papel de lo Negativo? Ha desaparecido. No ha servido más que de intermediario en el Espíritu absoluto entre lo finito y lo infinito, que contiene y supera simultáneamente a ese Espíritu, uno en otro, uno por otro y, sin embargo, uno tras otro. (Véase *Gran Lógica*, cap. II.)

La remisión metafórica a la naturaleza, que Hegel emplea constantemente, igual que en la *Fenomenología* (la flor reemplaza al capullo —el fruto reemplaza a la flor—; el conjunto orgánico *produce* rama, flor y fruto), confirma este análisis crítico. Resulta que los procesos a los que se re-

mite Hegel poseen una determinación (un carácter) mucho más cíclica que dialéctica. El capullo engendra la flor, que engendra el fruto, que engendra las semillas y los capullos, y así sin interrupción. El proceso se re-produce. Lo cual causará problemas. Por otro lado, los seres orgánicos (plantas, animales) son totalidades estables (relativamente). Al ver en la naturaleza el primer producto de la Idea (que se proyecta en la materia al salir de sí), Hegel no percibe tantas contradicciones como desarrollos equilibrados. Al contrario de la historia. El Espíritu restablece por fin lo orgánico, en el nivel más elevado. Hegel y el hegelianismo llegan así a la autodestrucción de la dialéctica que ellos mismos engendraron. Y se comprende que Marx y luego Engels hayan restablecido los derechos del pensamiento y del método dialécticos contra los hegelianos, contra Hegel mismo, como caso particular y especialísimo de «la vuelta del mundo al revés» [4]. ¿Qué queda del hegelianismo después de operaciones tan duras? Defendiendo «su dialéctica», ¿no se corre peligro de desmontarla? ¿De desmantelar el propio pensamiento dialéctico, que no puede definirse como método *indiferente* al contenido, como forma indiferente al «sistema»? ¿Conviene, pues, mantener, modificar el sistema triádico llevado a su auge por Hegel? ¿Y cuál es la relación exacta entre lógica y dialéctica? ¿Se manifiesta la lógica en la dialéctica? ¿O se prolonga o se articula?

Nada desaparece en el mundo sino por autodestrucción, dirá Nietzsche. La autodestrucción por Hegel de su propia dialéctica le inquieta prodigiosamente. Produce una paradoja, una aporía: *la diferencia*. ¿Qué es la diferencia?, se pregunta repetidas veces Hegel en el libro II de la *Gran*

[4] Esto figura como pieza importante en el *dossier* Marx.

Lógica. A duras penas consigue encontrar una respuesta. La identidad se repite: A es A. Pero el segundo A difiere del primero. Lo re-produce, pero no es el mismo, puesto que es el segundo. A difiere, por tanto, de sí mismo y la diferencia entra en la identidad. Sin embargo, esta diferencia estipula la no-identidad de lo idéntico mismo. En la diferencia, el Uno se separa del Mismo y el Mismo del Otro. Pero entonces la diferencia ocurre en la oposición, en «el en tanto que...», es decir, en las determinaciones diversas y separadas que plantea el entendimiento y que la razón supera. Parece, pues, que para Hegel, la diferencia no representa más que un caso atenuado de la contradicción dialéctica, sin poder negativo. De tal suerte que se pregunta si la proposición: «Todas las cosas son diferentes», tiene algún interés. Sin diversidad no habría cosas. La proposición se reduce a una tautología. Es más, la diferencia representada de esa forma es general, abstracta y vaga y, por tanto, indeterminada. Cuando Leibniz invitaba a las damas a buscar entre las hojas de un árbol dos hojas que fuesen idénticas, estaba en la edad feliz de la filosofía, cuando no se tenía necesidad de más pruebas que las hojas de un árbol [5].

La ironía no consigue sacar a Hegel del apuro. De él sale mediante formulaciones demasiado hábiles: ¿no será *la diferencia* tan *indiferente* con respecto a la identidad como con respecto a la no-identidad (contradicción)? Lo cual dará lugar a varios problemas más tarde. La diferencia, ¿se resuelve, se disuelve, por un lado, en lo idéntico; por

[5] Véase la interpretación contraria de la diferencia, a propósito del árbol y de la hoja, primero en el célebre fragmento de *La Sagrada Familia* sobre (contra) la Idea hegeliana del árbol y del fruto, y luego en el *Philosophen Buch*, de Nietzsche, trad. de Marietti, pp. 181 ss. [*El libro del filósofo*, trad. de Ambrosio Berasain, Taurus, 1974.]

otro lado, en lo conflictivo? ¿Es algo más que un intermediario que desaparece? ¿No ocupará una posición central, no tendrá una actividad específica (diferenciante)? ¿No habrá una diferencia crucial entre las diferencias que se dejan reducir, porque son internas a tal sistema, y las irreductibles, residuos resistentes a cualquier operación reductora, que caracterizan, bien sistemas distintos, bien no-sistemas?

3. ¿Qué forma conserva el espíritu absoluto para establecer definitivamente la cohesión del edificio? La forma *política*. Este edificio se construye bloque a bloque, momento a momento; parece ser el del Saber (puro y absoluto); no es otro que el del Estado. Porque Saber y Estado coinciden. O, dicho con mayor rigor, se trata de dos aspectos, de dos «momentos» —tan indisolubles como lo ideal y lo real, como la filosofía teórica y la acción práctica— de una sola y misma actualidad. La Necesidad que gobierna el proceso entero tiene tres momentos: la *condición* (momento presupuesto, que se realiza durante el proceso); la *cosa* (producida como contenido y como existencia exterior); la *actividad* (movimiento que va de las condiciones a la cosa, que produce la cosa haciéndola surgir de las condiciones).

Racional en su fondo, desde la naturaleza orgánica que se rehabilita en el nivel del espíritu (de la Idea, es decir, del Estado, esa encarnación de la Idea), la Necesidad hace bien las cosas; sucesivamente plantea la condición, y luego lo que la condición vuelve posible; cosa (realidad) y actividad (productora: trabajo, acción política). Triple eficacia que va más allá de la causalidad y de la finalidad tomadas por separado. La actividad tomada aisladamente sigue siendo subjetiva; le es preciso producir en determinadas condiciones. La cosa tomada aisladamente no posee ningún interés, ningún sentido; es inexplicable; y, además, si nadie la engendra, no llega a la existencia. Sólo el conjunto orgánico de los tres momentos tiene un sentido y una necesidad *inteligible* (espiritual). La misma necesidad que actúa a través de sus tres momentos se reconoce en el saber, en la actividad productora, materialmente en la acción política. Dicho de otro modo, el ritmo triádico del conjunto se vuelve a encontrar en cada término y asegura así el conjunto orgánico. En cada terreno, la actividad exigida por el conjunto descubre sus propias condiciones: desde ese momento puede simultáneamente afirmarse a sí misma (subjetivamente) y engendrar cosas (objetivamente). Lo cual reacciona —acción recíproca— sobre las condiciones para fortalecerlas primero; luego para superarlas.

En el hegelianismo, racionalización del proceso histórico y revolucionario que constituye-instituye el Estado-nación, como en la ideología robespierrista, el saber fundamenta el poder; lo legitima subordinándose a él (discretamente): «Las revoluciones que hasta ahora han cambiado la faz de los imperios no han tenido otro objeto que un cambio de dinastía... La Revolución francesa es la primera que ha sido basada en la teoría...» (último discurso de Robespierre a la Convención). «Si queréis que las facciones se extingan y que nadie trate de alzarse sobre los despojos de la libertad pública mediante los lugares comunes de Maquiavelo, haced impotente a la política...» (Saint-Just, el mismo día). Hegel parece recusar y despreciar al principio la experiencia napoleónica, que restableció la dura realidad erigiendo al Estado por encima de la sociedad y de sus «momentos». Ve en Napoleón el inmenso vigor de un carácter que en-

carna el espíritu del mundo, que gobierna imponiendo el respeto en lugar de la deferencia y que vuelve luego hacia el exterior su fuerza, esparciendo por doquier las instituciones liberales. Del bonapartismo, Hegel nada dice, salvo que aboca a «la impotencia de la victoria» y que contra él juega la ironía de la historia.

En el centro del Estado, en el pivote, en el núcleo, Hegel sitúa la clase política que se encarga del saber, que posee la competencia. Verdadero «Estado» dentro del Estado, élite en el poder, cuerpo que se recluta por la vía racional (concurso), esa clase asegura el funcionamiento de la sociedad. Y poco parece importarle a Hegel la ideología empleada, religiosa o laica. La *Filosofía del Derecho* hace la apología de esa capa social o clase, selectiva y estable a un tiempo: merece todos los elogios. ¿Por qué? Porque sabe. Conoce el conjunto social y, por tanto, le hace funcionar. En este funcionamiento no interviene ninguna porción de determinismo o de automatismo ciego, ni de dominio arbitrario. A partir de este centro, la clase política, el saber, sostiene al Estado y le hace resistir. La racionalidad inmanente se concentra en esta capa superior de la «clase pensante» (clase media) que coincide con la capa inferior de quienes gobiernan y que ejercen nominalmente el poder: ella los porta y los soporta. El hegelianismo contiene, pues, la siguiente suposición: dado que la racionalidad difusa e infusa en *toda* la sociedad se concentra en la cima, las instancias políticas son capaces de *conocer* (gracias al saber) y de *resolver* (gracias a la decisión y a la acción) todas las contradicciones, todos los conflictos que puedan surgir en los niveles inferiores, entre los «momentos», piezas y partes del edificio. Esos conflictos, si es que los hay, sólo pueden tener una importancia menor. No resquebrajan la cons-

trucción estatal y nacional. El saber-poder sabe y puede reducirlos o encontrar una solución que los haga desaparecer. Las contradicciones son reductibles, más aparentes que reales: incoherencias momentáneas en un todo coherente.

Así es cómo Hegel plantea el problema que durante el siglo XIX, e incluso el XX, va a dominar a un tiempo las ciencias nuevas, llamadas humanas o sociales, y la filosofía cuando ésta se niega a vincularse a entidades metafísicas, el ser y la conciencia, el pensamiento y la vida, la intuición y la reflexión en general. ¿Qué problema? El del todo o de la totalidad en la realidad humana. «¿Cómo es que actividades múltiples, con frecuencia rivales, que se ignoran unas a otras o se enfrentan, constituyen un conjunto? ¿Cómo es que ese conjunto, tras disturbios, revolución o guerra, se reconstituye? ¿Por qué no se cae a pedazos? ¿Qué le impide atomizarse en individuos o grupos? ¿Qué es lo que hace que un pueblo sea un pueblo, que una nación sea una nación, que una clase sea una clase?...»

No resulta difícil ironizar sobre la respuesta hegeliana (y dicho sea de paso, ¿por qué privarse de ello?). Hegel responde: «¡Hay un todo porque es un todo!». ¡Evidente tautología! Y, sin duda, tras una minuciosa crítica hay que llegar a la siguiente constatación: el supuesto hegeliano de una lógica global, de un sistema, de un conjunto coherente se resume en esa tautología. Mas la proposición, que se muestra ridículamente repetitiva, adquiere otro aspecto cuando se la enuncia de otro modo: «Hay un todo porque hay una razón totalizadora...». Así es cómo el hegelianismo pone de manifiesto su fuerza. ¿La Razón? ¿El Saber? ¿El Concepto? Existen. Ejercen un papel, una función, una acción. ¿Por qué no suponerlos y situarlos en el centro, en el núcleo, en el eje en torno al

cual se establece el Todo? ¿Quién sino el conocer puede construir y mantener un todo?

Cierto que antes y después de Hegel, otros filósofos y sabios habían definido y debían definir de otra forma el todo. Para los vitalistas y románticos, las propiedades del todo orgánico preceden al pensamiento. Sólo el ser vivo en cuanto vivo «es» un todo que se genera y se mantiene por dicha fuerza, la vida, hasta que ésta le abandona. El pensamiento no necesita alzarse hasta ella para confirmar las cualidades de la vida y concluirlas en su forma propia; el pensamiento debe aceptarlas en primer lugar en su inmediatez; y la reflexión tiene algo de posterior e incluso de extraño con relación a la esencia primera de las cosas. La filosofía parte de una intuición, alfa y omega del conocer. El Absoluto no es concebido, ni siquiera percibido: es sentido. Desde el principio de la *Fenomenología*, Hegel rechazó ese naturalismo místico, el de Schelling y el del romanticismo: «Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto y de la necesidad, así como de la reflexión, que sólo mora en la finitud. Pero así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía... El intuicionismo pisotea de raíz la humanidad». Porque la naturaleza de ésta tiende hacia el acuerdo racional, hacia la comunicación, hacia la comunidad de consciencias por la ciencia. Estos textos que aluden a Schelling alcanzan también a Schopenhauer y podría decirse que siglo y medio más tarde prefiguran a Nietzsche.

Es igualmente cierto que antes de Hegel, los economistas ingleses (A. Smith, etc.) y, al mismo tiempo, otros (Saint-Simon) habían concebido de modo más «realista» que él, sin misticismo, el Todo económico-socio-político. Para Adam Smith, el mercado, el trabajo productivo y la división del trabajo, el intercambio de productos, bastan para explicar la cohesión del conjunto. En cuanto a Saint-Simon, para él la racionalidad no reside en el concepto, en el saber en cuanto tal, sino en el trabajo productivo: en la industria. De la Revolución francesa, del auge del estado llano, surge esa racionalidad subyacente, hasta entonces negada u ocultada.

El mercado, según los economistas, procede de una vasta interacción, demandas y ofertas. Proceso «espontáneo», como demostrará Marx en su análisis del valor de cambio, saca «ciegamente», es decir, a la manera de los procesos regidos por leyes físicas (y no por una misteriosa unidad interna), una regulación determinada y, por tanto, una racionalidad que no excluye ni los azares, ni las contradicciones, ni las dificultades (crisis).

¿La actividad productora? ¿La industria? Su racionalidad deriva de una relación práctica de la actividad con el objeto. En el momento en que un hombre ha modelado un objeto, con sus manos, con su cuerpo, con un instrumento (un sílex, un hueso, un palo), esa racionalidad se pone en movimiento. «El hombre» que ha trabajado racionalmente una primera vez sabe hacerlo luego una segunda, una tercera vez. Sabe dónde depositar la herramienta, de dónde extraer la materia, cómo cogerla con sus dedos. Y lo que es cierto para la actividad individual, vale también para las actividades colectivas: los talleres, las empresas. De esta emergencia de lo racional, a partir de la práctica concebida como primordial, Saint-Simon toma conciencia y conocimiento en vida de Hegel.

¿Habría entonces que condenar el hegelianismo? ¿Ridiculizarlo? No. Porque es aquí donde muestra su fuerza. Hegel conocía los trabajos de los economistas ingleses, los tuvo en cuenta. A Saint-

Simon, rival suyo por la potencia y la amplitud de los conceptos, lo desconoce o lo ignora. Y, pese a ello, no se le puede achacar un «irrealismo».

Hegel expone el *sistema de necesidades* y *la división del trabajo como sistema* con un carácter tan positivo como el de los saint-simonianos de su tiempo. En él estos dos sistemas se ajustan exactamente como las piezas de un puzzle. En el sistema total se insertan e integran dos subsistemas. Objetivamente (cuando la clase política constituye la subjetividad del Estado) se corresponden, asegurando a la Ley y al Derecho una base dotada de cohesión, de equilibrio.

La argumentación hegeliana tiene en este punto mucha solidaridad. ¿No es preciso que las necesidades de los individuos que viven juntos se definan? ¿Que se armonicen en vez de destruirse? La necesidad tiene, en primer lugar, una existencia subjetiva; pero obedece al movimiento universal (racional y dialéctico) por el que lo subjetivo trata de objetivarse, cosa que sólo consigue al transformar el objeto en subjetividad. Sabemos que este movimiento culmina en el Saber (el Concepto, unidad superior de lo objetivo y de lo subjetivo). La necesidad busca un objeto y proviene del objeto buscado. ¿Qué espera de su búsqueda y del objeto buscado? La satisfacción. ¿Cómo la obtiene? Mediante la posesión del objeto y luego mediante su destrucción (consumo). Sin embargo, ese objeto ha sido producido por otros. Corresponde a otras necesidades, a otras voluntades, a otras actividades. A base de estas relaciones se constituye una esfera, la de la economía política, «ciencia que tiene su origen en estos puntos de vista, pero luego debe presentar la relación y el movimiento de las masas en su cualitativa y cuantitativa determinación», dice Hegel. «Es una de las ciencias que han surgido en los tiempos modernos como en su

propio terreno. Su desenvolvimiento presenta el interesante espectáculo del modo por el que el pensamiento, en la cantidad infinita de hechos singulares que encuentra ante él, descubre ante todo los principios elementales de la cosa y el entendimiento activo que la gobierna» (véase *Filosofía del derecho*, secc. 189).

El sentido común estima que existen panaderos, albañiles, maestros, etc., y que de estas actividades resulta algo que se mantiene y se reproduce: la vida cotidiana, la de la familia, del oficio, del grupo, de la aldea o la ciudad, en resumen, según Hegel, la vida de la sociedad civil. Todo es muy simple, incluso si entre esos momentos se producen peleas domésticas. El economista piensa que todo esto es algo más complicado y que la *concordia discors* de las actividades en la sociedad civil merece un análisis y una teoría. Hegel llega como filósofo y anuncia que él supera, por un lado, el sentido común —dominio del entendimiento que se ignora como tal—, y, por otro, la ciencia particularizada, la economía política, que descubre una racionalidad cuya fuente ella misma ignora. El, el filósofo, va a fundamentar la economía política mostrando el origen y la complementariedad (aunque sobrevengan conflictos accidentales) del sistema de las necesidades y del sistema de los trabajos. ¿Qué ocurre con la necesidad y con el trabajo? Ambos —cada uno por su lado: uno en cuanto necesidad social y otro en cuanto trabajo social— devienen necesariamente *abstractos*. Ello les hace pasar de la naturaleza al concepto (o, mejor dicho, pone de relieve la racionalidad conceptual inherente a lo inmediato y a lo natural). Las singularidades naturales y subjetivas caen para dejar el puesto a las necesidades definidas y, por tanto, generales. ¿Por qué medio? Por el de la acción recíproca que implica la comunicación, el

cambio, el reconocimiento mutuo de las necesidades. Si el sujeto A quiere imponer su necesidad al sujeto B, éste no hace nada por él; las conciencias se enfrentan en la lucha a muerte. Para poner fin a este enfrentamiento sin fin, A reconoce la necesidad de B y B reconoce la necesidad de A. No sólo intercambian cosas (objetos), sino sus necesidades (subjetivas). A través de este reconocimiento mutuo, la necesidad de B se convierte en necesidad de A, y a la recíproca. Las necesidades en el acto recíproco (la comunicación y el intercambio) se *dividen* y se *multiplican* socialmente, así como los modos de satisfacción. Las necesidades individuales entran en la necesidad generalmente reconocida, abstracta y definida a un tiempo (particularizada) en el seno de la universalidad (el conjunto). De este modo, el individuo A puede tener gustos propios, tendencias secretas; puede amar esto o aquello. Al volverse social, su necesidad no podrá encontrar satisfacción más que en los productos del trabajo social: alimento, vestido, vivienda, etc. De este modo, el *momento social* libera al individuo de lo que hay en él de singular, de único, de incomunicable. La comunicación (por el lenguaje) y el intercambio (los objetos) concurren hacia ese resultado: el saber (a este nivel: el entendimiento y la representación) que domina la necesidad natural.

En el curso de la interacción (entre los objetos y los sujetos) interviene, pues, una mediación importante: el trabajo. Sigue el mismo proceso que la necesidad: se hace abstracto, de una abstracción social. Los esfuerzos individuales, los gestos naturales, aquellos que no disgustan al individuo —los del juego, los de la infancia—, pierden su sentido. Los gestos disciplinados de la producción, impuestos por la actividad colectiva, componen, según Hegel, una *cultura práctica*, complementaria

de la *cultura teórica*, que proviene de los objetos ya en uso. Aquí el lenguaje asegura la concordancia. Como las necesidades, el trabajo social *se divide al multiplicarse*; la división del trabajo (que Hegel apenas critica) posee este aspecto dialéctico, la multiplicación de los trabajos y las necesidades. De donde resulta el sistema de los trabajos (productivos), complementario del sistema de las necesidades. De la armonía entre los sistemas deriva el que las necesidades sociales se produzcan y reproduzcan con una espontaneidad (un automatismo) aparente, que hace olvidar su génesis y sus relaciones. Lo mismo ocurre con los trabajos. La abstracción, «elemento universal y objetivo del trabajo», se extiende a los medios: los útiles. Los útiles, como la habilidad o las manos, intervienen cada vez más en el saber y exigen conocimientos. A su manera —tercer término junto con la necesidad y el trabajo— también se hacen abstractos. El conjunto abandona así lo natural y lo inmediato para entrar en *la abstracción concreta*. «La abstracción del producir transforma el trabajo en cada vez más mecánico y, por lo tanto, finalmente, apto para que el hombre sea eliminado y pueda ser introducida la máquina en su lugar», declara Hegel (*Filosofía del derecho*, secc. 198). Verdad eminente sobre la que insiste la *Enciclopedia*. El trabajo abstracto se hace uniforme y fácil a un tiempo; permite el aumento de la producción subordinando la actividad técnica parcelaria al conjunto social. «La habilidad misma se hace de este modo mecánica, y de aquí procede la posibilidad de subrogar al trabajo humano la máquina» (secc. 525 y 526).

En última instancia, la «fortuna universal» permite simultáneamente la satisfacción general (de las necesidades), la mecanización del trabajo (de la producción) y la autorregulación del conjunto so-

cial (al transformarse necesariamente cada actividad subjetiva de los individuos y los grupos en contribución a la satisfacción de todos los demás).

El optimismo racional prevé, por tanto, un buen «estado de cosas» estabilizado, equilibrado, es decir, un Estado en el cual las relaciones entre los sistemas parciales, los momentos y los elementos, los subsistemas mismos, se mantienen unos a otros, se producen y reproducen en un equilibrio y una estabilidad asegurados. Es el *automatismo* perfecto del conjunto en el seno de la *abstracción*, en un edificio coherente horizontalmente (los elementos complementarios) y verticalmente (de la base, la producción, a la cima, el jefe político). ¿No parece esta estructura de una estabilidad a toda prueba? En la base, las dos clases productoras: campesinos y obreros. Arriba, la base media, pensante, burocrática, de donde salen los gerentes, los altos funcionarios, los expertos y los competentes. Si el Estado cimenta y corona el edificio es porque es la identidad suprema del Saber y del Poder.

¿Hay que insistir en la genialidad de este análisis, de este cuadro?

En primer lugar, emerge el concepto de *trabajo social*, con sus implicaciones (el intercambio, la mercancía, la división del trabajo) y sus consecuencias (la máquina automática); Hegel afina los descubrimientos de Smith, y los elementos teóricos de la nueva ciencia, la economía política. Marx los recogerá por entero, sin descuidar el aspecto crítico, que se encuentra en Smith y que Hegel desconoce (la división del trabajo mutila al individuo, oscurece el proceso de producción y, por tanto, el conocimiento del conjunto sociopolítico). Hecha esta reserva que concierne al trabajo alienado-alienante, Marx expondrá las *abstracciones concretas*, la mercancía, el trabajo, en la línea hegeliana modificada por la crítica política.

En segundo lugar, ¿cómo negar la actualidad asombrosa de la exposición hegeliana? El Estado moderno, dirigido por una «clase política» en la que junto a los políticos profesionales se encuentran los tecnócratas (a veces coinciden), ¿no tiene por meta, fin, sentido, horizonte, el *automatismo* de la *reproducción* de su propia estructura, que coincide con la *producción* por él controlada? En el automatismo político, «el hombre» promovido a «ciudadano» y definido por su ciudadanía, aceptaría sin protestas ni murmullos las satisfacciones (físicas, culturales, políticas: ¡admirable triplicidad!) que le ofreciera el Estado. ¡De órdago! Haciendo una leve caricatura (que apenas lo es) podría decirse que «el hombre», desaparecido como tal, convertido en soldado-ciudadano y, en un caso extremo, en soldado-político a la manera de los bonapartistas, figura como «pieza» de una admirable máquina de tipo militar. Aunque ignoren a Hegel o no le conozcan más que de referencias, ¡cuántos jefes, notables, políticos, tecnócratas deberían reconocer este cuadro y reconocerse en él! ...

Sea lo que fuere, el eterno Retorno de Nietzsche está ya ante nosotros: el círculo de los círculos (vicioso, infernal, perfecto), la esfera de las esferas. Helo aquí, en la inmediatez reencontrada a través de las mediaciones (de la historia, de la acción, de los conocimientos), en la identidad recuperada a través de los conflictos y las contradicciones. La máquina política —el conjunto automático— se convierte en realidad con la sustitución del trabajo por las máquinas. Bien engrasada, bien alimentada por sus tecno-mecánicos, la gran máquina política girará sin fin: girará sobre sí misma, con todas sus ruedas y todos sus engranajes. Si no se rompe puede llegar a crecer en cantidad. El eterno Retorno de lo mismo y de lo idéntico es el

Estado, que se auto-genera y se auto-gestiona, que se realiza, que se auto-regula y permanece estable en el consumo de los objetos y el consumo de los sujetos. La Eternidad, lo eminente, la suprema, se da y se alcanza en este conjunto y en esta plenitud divina.

¿A qué precio? El precio que se paga por este acceso a la política absoluta, divinizada, se presiente...

4. El saber sumado al poder y el poder fundado sobre el saber determinan, con conocimiento de causa y de efecto, lo que se les escapa, es decir, lo que desechan. ¿Qué? Al contener la razón el código del ser que permite la descodificación de lo existente, sin más residuos que lo innombrable y lo insignificante, lo racional define lo racional. ¿Qué quiere decir esto? La lógica dominante define, para rechazarlas, las diferencias, pero no las diferencias internas al sistema; en efecto, jamás alcanza la homogeneidad de un bloque monolítico, por más que los hombres del Estado persigan ese designio; comprende y comporta una diversidad, unos marcos, unas clases, unos órganos, unas instituciones, unas leyes. Lo que la racionalidad estatal no soporta es lo no-conforme a su forma, la diferencia externa. Filosóficamente hablando, el sistema define la alienación, entendiendo por esto tanto el no-conformismo como la revuelta y la locura. En relación con el Logos central y axial, la alienación hegeliana queda determinada como entre los griegos: la *hybris*, el desorden, e incluso la simple ambigüedad sospechosa. Peor aún: el Saber erigido en poder rechaza o desprecia la subjetividad como tal y, por tanto, *lo vivido*. Este se deja manipular; desaparece con la conciencia desgraciada (rebelada) o con el alma bella (que

sueña con una vida más bella, tan severamente juzgada por Hegel en la *Fenomenología*). Proteste y conteste, reivindique o se rebele, lo vivido se equivoca. ¿Por qué? Porque no tiene la razón consigo. Podemos darnos cuenta de que entre los «momentos» hegelianos hay algunos que se desvanecen, porque dependen del fenómeno y otros que se mantienen, porque entran en el campo del saber. La alienación al sistema se define por el sistema, pero la definición jamás puede publicarse oficialmente; lo cual en la práctica depende mucho de las circunstancias y, por tanto, de lo arbitrario que el sistema pretende eliminar.

El riguroso saber conceptual se niega a tomar en consideración el no-saber, el saber a mitad de camino del concepto, o incluso el pensamiento crítico. Los aleja del centro luminoso; los rechaza hacia las tinieblas externas. Silencio, pues, sobre lo cotidiano. ¿Y el sexo? Encaja íntegramente en el concepto de familia, al definirse a este respecto el Estado como sustancia que reúne el principio familiar y el principio de la sociedad civil (los trabajos y las necesidades, otros grupos distintos al de la familia). La *Enciclopedia* lo declara sin ambajes (secc. 536). El amor, sentimiento natural, «no existe en el Estado» (*Filosofía del derecho*, secc. 158). Como sentimiento, el amor no es más que una enorme contradicción, puesto que el sujeto (el «yo») pretende realizarse en otra persona. La ética (la moral) resuelve esta contradicción, hace desaparecer la alienación amorosa: en la familia, y sólo en ella, la relación sexual y sentimental alcanza su significación (moral, por supuesto). ¿El destino de la mujer? El matrimonio.

Hegel, el hegelianismo y el Estado hegeliano desconocen, ignoran, desprecian, rechazan tratando de aplastarlo el no-saber o el semi-saber, a medio camino entre la ignorancia y el conocimiento, ése que

concierne a la voluptuosidad y a la fecundidad, ése que se transmitían antaño clandestinamente las mujeres y jóvenes, el saber oral (no escrito ni susceptible de serlo), esos caudales de la práctica social. ¿El cuerpo? Queda remitido a la inmediatez natural: fuera de la racionalidad, en la alienación y la contradicción, en la singularidad de lo incomunicable.

De modo indiscutiblemente genial, Hegel capta y prevé las posibilidades amenazadoras de una liberación de lo vivido, es decir, del cuerpo. Los niños tienen derecho a la educación. ¿Por qué? A causa de su «sentimiento están, según ellos, insatisfechos de sí», porque tienen deseos de crecer. Pero si una pedagogía considera el elemento infantil como portador de algún valor —por ejemplo, el juego— deja de ser seria. Muestra a los niños como seres maduros en la inmadurez, con lo que cae en la contradicción. Tiende a satisfacerles por sí mismos, empujándoles hacia la alienación. Los niños no la respetarán, porque les comunica el desprecio hacia los adultos (véase *Filosofía del derecho*, sección 173 ss.).

El orden define el desorden. La jerarquía se precisa y se consolida, según Hegel, en su Estado, a todos los niveles del edificio político, el del saber y el de la vida. Con el Logos triunfa la lógica, teoría y práctica de la coherencia, que se arroga el derecho de excluir la incoherencia y, por tanto, lo que perturba la cohesión. La lógica estatal comporta una vasta estrategia y coincide con ella.

La lógica se encarna en diverso grado en los dirigentes, más o menos eminentes: jefes grandes y pequeños, notables varios. De la clase política, de su saber, se sabe ya mucho. Según Hegel, todavía está por decir lo más importante: estas personas, que no tienen otra tarea que pensar, administrar el conjunto pensado y, al nivel más elevado,

decidir, estas personas (la clase política) se sitúan por encima de la división del trabajo. ¿Tienen necesidad de saber todo los grandes jefes? Capaces de decidir, incapaces de saber todo, deben rodearse de consejeros competentes, científicos, diplomáticos, etc., candidatos a su vez a los papeles de jefes y futuros jefes. Se puede examinar el edificio estatal, bien de fuera adentro, de lo interno a lo externo (del eje central a la periferia), bien de dentro afuera: filosóficamente, del entendimiento discursivo y analítico, que se mantiene entre las cosas separadas, con actividades separadas, a la racionalidad necesaria y suficiente que se mantiene en el centro. Fuera, en la periferia, el análisis vuelve a encontrar esas necesidades externas: la policía, por ejemplo, o las corporaciones. Al penetrar hacia el interior encuentra la justicia, la administración. En lo más hondo se halla el gobierno, cercano a la Idea y al Espíritu, declara sin la menor ironía Hegel (véase especialmente *Filosofía del derecho*, secc. 182 ss.). En lo más alto se halla la satisfacción, la de las personas que cumplen bien (honradamente) su tarea. «La beatitud es una satisfacción», declara la *Estética*, de Hegel, que sitúa esta satisfacción de la virtud política por encima del goce estético, de la felicidad individual y de la serenidad del saber, como síntesis de todo ello.

5. Para ubicar correctamente la concepción hegeliana hay que decir que *en cierto sentido* materializa una gran idea que anima el pensamiento del siglo XVIII: la idea de la Armonía o la Armonía como idea.

Tal concepto nace de la música o, mejor dicho, del estrecho contacto entre la filosofía (materialista) y la música durante el siglo XVIII. La his-

toria de las ideas insiste poco en esta paradoja. La armonía aparece a la vez como una realidad sensible (al oído), racional (basada en los números y en las relaciones), tecnológica (con los nuevos instrumentos: el clavecín, luego el pianoforte). Añade una dimensión nueva a la música; o, dicho con mayor exactitud, reconoce una dimensión ya existente en la práctica musical, sobre todo en Occidente; de ahí nace una tridimensionalidad: la melodía, el ritmo, la armonía. Lo cual se presta a grandes construcciones *verticales*, que utilizan los acordes y los timbres (armónicos), mientras que la melodía y el ritmo seguían las líneas horizontales (las «voces»). La elaboración y el desarrollo de la armonía dan lugar durante el siglo XVIII a géneros musicales nuevos: la *sinfonía*, entre otros, que superpone la verticalidad ascendente y descendente de los acordes y los timbres a la horizontalidad de las voces (en la fuga). La armonía mantiene y retiene en una totalidad sus elementos y momentos: sentidos, intervalos, voces, elementos rítmicos, acordes, instrumentos diversos y sus timbres, etc. A cada momento considerado aisladamente le añade una «reflexividad»: todos los elementos están en relación consigo mismos dentro del conjunto, todos se corresponden en la construcción armónica, todos se reflejan unos a otros y reflejan la unidad del todo. Es lo que constituye la «belleza» de una sinfonía de Mozart o de Beethoven.

La idea de la armonía se vuelve empalagosa con la sentimentalidad (la del «alma bella», que tanto odiaba Hegel), pero queda exaltada en las grandes construcciones. El propio Hegel, en su *Estética*, caracteriza su época, la época romántica, por el dominio de la música. *En cierto sentido*, los grandes sistemas filosóficos de finales del siglo XVIII y principios del XIX se esfuerzan por encarnar la

idea de una armonía cósmica o humana (social). ¡Por el mismo motivo que la Novena sinfonía de Beethoven! Esta afirmación no debe aplicarse a todos por igual: es más cierta para Fourier que para Saint-Simon, para las teorías de la armonía económica que para los naturalistas, más cierta para Hegel que para Kant. Y sería también más cierta para la *Fenomenología*, verdadera sinfonía espiritual, que para la severa *Filosofía del derecho*. Lo universal incondicionado que pretende alcanzar (o descubrir) la *Fenomenología* soporta todavía diferencias en un movimiento de conjunto que no se reduce aún al conjunto de un movimiento. «Uno de los momentos se presenta, pues, como la esencia dejada a un lado, como médium universal o como la subsistencia de materias independientes» (véase p. 111 de la traducción francesa). Esta frase analiza en términos hegelianos el movimiento de una sinfonía. Describe una conmovida y movida animación dialéctica.

Para motivar y reforzar la crítica fundamental hay que hacer justicia a Hegel: no concibe su construcción vertical como un vasto pensamiento político, sino como una armonía soberana, como una sinfonía intelectual que tendría al filósofo por autor y al jefe político (monarca) por director de orquesta. Se ve cómo él mismo se define: un liberal, partidario de una monarquía constitucional. Si imaginamos a Hegel ante los acontecimientos políticos del siglo XX, su discurso sería, sin duda alguna, más o menos éste: «El Estado moderno oscila entre dos extremos: la corrupción, la disgregación, los conflictos entre los poderes salidos de la descomposición del Poder, y la rigidez autoritaria, el fetichismo militar, fascista, reaccionario del jefe. Yo, teórico del Estado, filósofo y pensador político, he definido una posición de equilibrio relativo, de funcionamiento regulado. En tor-

no a esta posición, hacia uno u otro lado, se inclina la balanza política. A ella vuelve inevitablemente: el Estado, conciencia superior de la sociedad, más y mejor que árbitro y arbitrario, síntesis de los momentos, lugar de la armonía civilizada...». Sin esperar a más podría replicársele: «Querido filósofo, usted demuestra —porque usted siempre quiere y cree demostrar— que su Estado sale inevitablemente del equilibrio y que sólo a duras penas vuelve a él. Usted descubre un cuerpo social que se aleja de la naturaleza y del cuerpo natural, que se eleva hacia la abstracción. Ese Estado que usted erige como absoluto domina de tal forma la jerarquía por él presidida que llega un día en que explota y utiliza en su propio beneficio a la sociedad entera: a eso nosotros lo llamamos "bonapartismo" o "fascismo". A menos que se haga pedazos, y entonces sobreviene la crisis política...».

Para el filósofo, la vida biológica —nacida de una alienación de la Idea, pero momento de la desalienación— interviene en la Lógica como elemento. En la teoría del Logos hegeliano, el autodinamismo, que supone la vida, y la estructura racional, que implica la coherencia, se encuentran; se refuerzan (véase *Enciclopedia,* 285). El ser vivo se mantiene, contiene su energía, sostiene sus condiciones. En él hay tres momentos: actividad, objetos, condiciones. La vida se produce y se re-produce. En la reproducción biológica no hay más que una extensión del acto de producción y de re-producción perpetua de sí, que sólo cesa con la muerte.

El Estado, divinidad terrestre, es, por tanto, además, lo Vivo supremo. Del vocabulario moderno, Hegel retendría los conceptos de autoregulación, de re-producción. Rechazaría el concepto de automatismo y, especialmente, la imagen

de la Gran Máquina. La vida *orgánica,* al nivel de lo Absoluto, no podría reducirse para Hegel a un autómata mecánico. Y, sin embargo, ¿debemos creer al filósofo bajo palabra? También él reclama confianza (la fe). ¿Por qué concedérsela? ¿No abusa de la metáfora la supuesta identificación entre la vida ardiente de una sinfonía, la vida animal de un organismo y la vida interna del Estado? También el dragón posee una vida interna y los monstruos no carecen de grandeza ni de belleza. Oigamos lo que Hegel declara de la Idea y del Estado: «Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como substancia, sino también y en la misma medida como sujeto... La substancialidad implica tanto lo universal o la *inmediatez del saber* mismo como aquello que es *para el saber* ser o inmediatez... La substancia viva es, además, el *ser* que es en verdad *sujeto,* o, lo que tanto vale, que es en verdad *real,* pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma... La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo... Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado...».

¿No hay algo amenazador, inquietante, en este texto de la *Fenomenología?* (p. 17 de la traducción francesa). ¿En qué consiste lo serio, el trabajo de lo negativo? En oposición a la segunda negación en Engels y Marx, que refuerza la primera y remata su obra, lo negativo hegeliano parece desmentir la negación, rechazarla hacia la apariencia (con la contradicción y la dialéctica). Con miras de un resultado cierto, trabaja en lo positivo. Pero

¿qué decir de este texto sacado de la *Filosofía del derecho:* «La individualidad [del Estado], como exclusivo ser por sí, se presenta como relación con los demás Estados... Porque el ser por sí del Espíritu real tiene su existencia en esta autonomía, ella constituye la primera libertad y suprema dignidad de un pueblo... Constituye su máximo momento propio, su infinitud real». En esto reside, por tanto, el momento *moral* (ético) de la guerra. «Es necesario que lo finito, la propiedad y la vida, sea supuesto como accidental, porque éste es el concepto de lo finito» (secc. 322 ss.).

No, Hegel no comprendió con claridad todo lo que de inquietante hay en estas declaraciones. Siglo y medio de experiencia política las aclaran de forma muy distinta a como fueron concebidas.

6. El Estado, en los grandes países (en la medida de su fuerza, los países más pequeños siguen alegremente la misma ruta), adquiere una complejidad tal que sus propios mantenedores —grandes notables y jefes— no llegan a conocerlo. Su círculo de consejos (privados y públicos) cae en la división del trabajo, lo que no deja de traer inconvenientes para el saber y la dominación del «Todo». Esta cima política y sus alrededores, según el modelo hegeliano, debe *conocer* el conjunto y, por tanto, *comprender* los conflictos y contradicciones de ese conjunto para darles más pronto o más tarde solución. ¿Pueden hacerlo aún? Cierto que dominan, pero ¿no será de lejos y desde excesiva altura?

Resulta difícil decir si el Estado moderno se ajusta al prototipo hegeliano o si difiere de él, de suerte que ese modelo no tendría más interés que el de un «tipo ideal», o incluso de una simple «imagen de marca». Resulta difícil, sin embargo, negar

que el Estado, un poco en todas partes, no se ha apoderado, o ha intentado apoderarse, por un lado, de todo el espacio para controlarlo, y, por otro, del saber para utilizarlo a la vez como medio de gestión y como medio de integración controlada de las partes y de los elementos del conjunto político. Se sabe que el capitalismo y el estado que se asienta en ese modo de producción han absorbido las formaciones precapitalistas (agricultura, realidad urbana) y las instituciones precapitalistas (universidad, justicia), sin olvidar las extensiones del capitalismo (esparcimientos, urbanización), sirviéndose ampliamente del saber (información, ciencias llamadas humanas).

Si es cierto que los aspectos jurídicos han sido modificados, si ahora hay un derecho al trabajo, un derecho sindical, otros derechos más o menos codificados (el de los niños, de las mujeres, de los ancianos, de los inquilinos, de los «usuarios», etc.), es sabido que los principios fundamentales, los que permitieron la codificación misma, no han cambiado en los países capitalistas y, en especial, en Francia: el derecho de propiedad, las reglas de la herencia y de la transmisión de bienes. Es más, estos *derechos* tienen como contrapartida la competencia del Estado en sectores y campos que antes se le escapaban. Al introducir tales posibilidades de conflictos, los distintos derechos y las nuevas instituciones han extendido la capacidad de intervención del Estado. Estas intervenciones, bien estén localizadas en un punto, bien sean globales, no han hecho más que ampliarse, y los perfeccionamientos, aparentes o reales, del sistema contractual no han disminuido la omnipresencia y la omnisciencia (supuesta) del Estado. Al contrario. Nos hallamos, pues, con que los hombres del Estado, incluidos aquellos del Estado burgués en la sociedad capitalista, han asimilado la *teoría del crecimiento*

entrevista por Hegel, elaborada por Marx. Hegelianos sin saberlo, a veces sabiéndolo, han comprendido en gran parte las *condiciones* del crecimiento y, en especial, los *objetos* indispensables (capitales, técnicas, inversiones) y las *actividades* necesarias (estudios de opinión, de mercados y de inversiones, de motivaciones; orientación y planificación). En este sentido han llegado incluso a adoptar sin más examen la teoría del crecimiento infinito (demográfico, económico, tecnológico, científico, cultural) para cada Estado-nación, incluso cuando las objeciones y los obstáculos se amontonan a escala mundial. Y los vencimientos.

En consecuencia, el Estado *desprecia el saber* al absorberlo y al convertirse en *poder ideológico*. La religión con frecuencia, y la moral siempre, sirven para encubrir las empresas perseguidas por los hombres de Estado. Tal empleo de la ideología no podría disimular los demás aspectos del poder estatal: la práctica del embargo del espacio y del saber (institucionalización del uno y del otro). Los «aparatos ideológicos» del Estado no explican nada por sí mismos. El uso de la ideología indica contradicciones, en estado naciente o desarrollado, tanto en el interior del saber como entre el conocimiento y la ideología; de ahí resulta que la *imagen de marca* hegeliana no corresponde a la realidad estatal. Sin llegar, no obstante, a desmentirla, dado que la moral (la ética) participaba en la construcción hegeliana con iguales títulos que el derecho.

El poder ideológico del Estado le permite captar y corromper ciertos aspectos importantes del conocer (la información, que no coincide con el conocimiento; su identificación, que constituye una ideología). Y todo esto de forma propagandística y publicitaria. Una nueva Santa Trinidad se esboza: saber, coacción, ideología. Al controlar y distribuir la información, el Estado traiciona el

saber que lo legitima, según el modelo hegeliano. Entra en nuevas categorías: ¡las del marxismo! Ya lo veremos más adelante.

El haber expuesto la subida, si es que puede decirse así, del mundo moderno hacia la abstracción, ¿no será la gran fuerza del hegelianismo, la ventaja que lleva a otras filosofías y a las teorías que se dicen científicamente (epistemológicamente) fundadas? Subida que todavía está por comprender en toda su amplitud. Para Hegel, el Logos (lenguaje, imágenes y metáforas, al nivel del sentido común y del entendimiento, y luego conceptos y teorías elaboradas) determina esta transformación. La ordena. Ese «mundo» se aleja de la naturaleza y de lo natural, de la inmediatez, de la espontaneidad. Irremediablemente. Y ese movimiento define un grado de libertad o, mejor aún: la libertad razonable del animal político.

Marx irá más lejos en este sentido al analizar, prosiguiendo los trabajos de los economistas ingleses, cómo y por qué los objetos mismos, productos del trabajo, adquieren una existencia *abstracta* en cuanto objetos intercambiables. El bien destinado al cambio, la mercancía, pierde momentáneamente su existencia material: suspendida, deja lugar a una abstracción: la evaluación en dinero.

Marx lleva más lejos que Hegel el análisis crítico de estas *abstracciones concretas*. Sólo él comprendió la importancia de esta concepción hegeliana que atribuye un modo de existencia al concepto, al saber, a lo que se cambia: productos y bienes, lenguaje y signos. Los demás hegelianos buscaban por el lado del *sujeto* y de la «conciencia-de-sí». Al unir la crítica de la filosofía abstracta a la de la economía política que acepta las constataciones y enumera los hechos, Marx incluye entre las abstracciones concretas al trabajo mismo, con-

siderado globalmente como *trabajo social medio.* Tales abstracciones, como el dinero, poseen una existencia concreta, porque rigen —no sin disimularse bajo las apariencias de la materialidad y de la inmediatez— las relaciones sociales. Ellas determinan su modo de existencia, porque las relaciones no pueden poseer la misma realidad que las cosas o las sustancias. Como Hegel comprendió, estas abstracciones son *formas* dotadas, como las formas lógicas, las del cálculo, las del lenguaje, de una eficacia en las relaciones.

Los datos inmediatos (necesidades, actividades) se convierten en abstracciones al convertirse en entidades y en medios sociales.

Un movimiento general, «de abajo arriba», empuja, pues, a todo el conjunto hacia la abstracción. Lo testimonian o, mejor dicho, lo demuestran tanto el papel realmente creciente del Saber social (y de modo especial del conocimiento matemático) como el papel creciente de los contratos, forma jurídica elaborada, derecho escrito que estipula los compromisos recíprocos de las partes interesadas. Es más, con el capital financiero hoy predominante, el dinero consigue una especie de abstracción de segundo grado. Tiende a separarse un poco más del objeto material de la producción, de la mercancía, de la compra y de la venta, para convertirse en dinero que se produce y reproduce a sí mismo en la especulación (lo que algunos expresan diciendo que el *signo* predomina sobre lo «real»).

Cierto, pero cuando Marx prolonga y profundiza de este modo la concepción hegeliana, llega a una conclusión incompatible con el hegelianismo: el propio Estado es una *abstracción concreta.* No posee la existencia de un Sujeto ni la de una Substancia. No se basta a sí mismo y quizá no sea necesario. Exige, también, un apoyo. La cúspide no

se sostiene sin un apoyo, sin una base. Cuando Hegel supone que el saber-poder mantiene al conjunto social de igual modo que el puño cerrado mantiene un hilillo, divaga. No hay relaciones sin soportes; pero después de Hegel e incluso después de Marx, el asunto del soporte permanece abierto. Difícilmente puede admitirse, como hacen los positivistas y los empiristas lógicos, la existencia de relaciones sin soportes, como si bastara que una relación tome la forma matemática: $y = f(x)$, para que se haga inteligible sin más. Esta alineación de la existencia social con la existencia física y la de ésta con la existencia matemática —la abstracción en estado puro— liquida las diferencias entre los sectores de lo real y del conocer, sin establecer una verdadera unidad, salvo por reducción. Cuando Hegel atribuye la existencia y la acción al concepto (al saber), quiere hablar de la *abstracción concreta*; pero la deja en el aire; la vincula a la trascendencia celeste de la Idea. En cuanto a Marx, le atribuye la práctica como soporte, cosa que no es indiscutible, pero que no basta. ¿Cómo se convierte en mediación la práctica inmediata? ¿Cómo conlleva la abstracción sin separarla de la eficacia? ¿Qué relación existe entre *práctica* y *lógica* (forma)?

Sin esperar a más recojamos una hipótesis antes emitida para anunciar desde ahora la siguiente opinión: ¿no será el espacio el soporte de las relaciones sociales? Entendamos por ello no el espacio epistemológico, logico-matemático, ni el espacio mental, el del sentido común y del discurso cotidiano, sino el *espacio social,* el que elaboran y construyen en la práctica, durante su génesis, las diferencias sociales[6]. El capital financiero, el de

[6] Véase *Espace et politique* y *La production de l'espace*, Editions Anthropos, París [de H. Lefebvre].

las sociedades multinacionales, no puede prescindir de *lugares:* de registro y de escrituras, de inversión, de cambio de tal a tal moneda nacional, etc. No se distingue del todo de los flujos ligados a los terrenos y a los territorios. No obstante, más allá del mundo de la mercancía, más allá de la producción, más allá de los signos mismos, alcanza una abstracción redoblada, de segundo grado, tanto más inquietante, tanto más temible cuanto que puede abatirse sobre un lugar estratégicamente escogido, bien para realizar una inversión, bien para provocar una conmoción política (reaccionaria y fascista). Lo cual enturbia el problema teórico: el planeta vive bajo los nubarrones tormentosos de la abstracción concreta, en la sombra de las formas recientes del capital financiero, a un tiempo opacas como sustancias y suprarreales como conceptos. Y, además, sin concordancia segura con los Estados-naciones e incluso en conflicto virtual con ellos. En este nivel, la vinculación del dinero (del capital) a la materialidad, a la producción del suelo incluso, no es más que coyuntural (en términos filosóficos: necesaria y, sin embargo, contingente). Deja lugar a otra vinculación, la de la abstracción-dinero a su actualización: *la voluntad de poder.* La mundialización de lo económico y lo político ha adoptado estas formas extrañas, imprevisibles en tiempos de Hegel, ininteligibles según sus categorías, aunque pese a todo las prolongan. Hegel creía, y decía, pensar a nivel histórico mundial *(weltgeschichtlich).* ¿Se equivocó? No. Construía los elementos más generales, forjaba las claves de la modernidad. ¿Tenía razón? No, porque el futuro no se ajustó a sus previsiones, y para comprenderlo hay que recurrir a Marx y, paradójicamente, también a Nietzsche, analista de la voluntad de poder.

7. El análisis y la exposición pueden ir ahora más allá de la crítica estatal del Estado (hegeliano). Esta crítica se contenta con decir: «No, las personas en el poder, burócratas, tecnócratas, notabilidades políticas, dirigentes "decisorios", todas esas personas no conocen bien el conjunto social; las instancias que hoy existen en lo "real" no poseen el vocabulario, ni los conceptos, ni la teoría convenientes. Por tanto, reemplazémoslos por gentes nuevas, que sabrán...».

El Estado moderno ya no es hegeliano en el sentido de que hay *reparto del poder.* Pero no en el sentido que daría la razón a Montesquieu contra Hegel: los poderes (triádicos, como es debido: legislativo, ejecutivo, judicial) denuncian y se pronuncian contra el Poder unitario y contra la instancia soberana en la cima. Por supuesto que no en ese sentido, porque desde hace diez o quince años otra tríada entra en escena. El Poder, por debajo del cual a veces, y con más frecuencia por encima, se encuentra el capital, se reparte entre los militares los políticos, los tecnócratas. La clase política después de Hegel ha perdido el lugar que le estaba asignado: la prioridad en el edificio y su propiedad, la racionalidad homogénea. ¡Qué rápidamente se aleja esa famosa unidad racional entre el poder (público) y la Ley! ¿Y qué pensar de la unidad, no menos racional en Hegel entre la justicia y la moral? La unidad se torna conflictiva, es lo menos que se puede decir. Paradójicamente, es decir, contradictoriamente lo político como tal se desvaloriza en cuanto piedra angular del edificio, pero se valoriza en el plan estratégico, en el de la decisión.

Los políticos profesionales dirigen las máquinas políticas, a su vez diversificadas: partidos, aparatos. Tienen la palabra; segregan la ideología, el discurso retórico. Manipulan, al poseer los medios

apropiados. Maniobran en función de un interés político, el del aparato, ligado a su vez a una clase o a una fracción de clase, a un grupo que tiene un peso determinado. Los políticos pasan por elementos de decisión; corresponden al ejecutivo; en efecto, se ejecutan los unos a los otros, o bien ejecutan a los oponentes. Los «decisores» zanjan las situaciones, cortan las cabezas. No son siempre los políticos quienes deciden, sirven a los «decisores»; hombres de paja, cabezas de recambio. Unas veces verbalmente, otras materialmente: los cadáveres políticos no se cuentan.

Los tecnócratas corresponden al retrato hegeliano de una «capa» que emerge de la clase media, que se recluta en ella por medio de concursos (exámenes, diplomas), selectivamente; así adquieren el saber (competencia y cualidades) y el poder. Sin embargo, la cooptación tiende a sustituir a la selección. Si los «competentes» y los «expertos» gobiernan la nación como una gran empresa, nada garantiza el desinterés de los gobernantes, como pensaba Hegel. El *cursus honorum* no basta para satisfacer a los individuos. Virtud y competencia no van necesariamente juntos y el hegeliano pasaría hoy por ingenuo. Los tecnócratas buscan también instrumentos de poder. Si el dinero lleva al poder, a veces el saber que lleva al poder lleva también al dinero. Ellos mismos se dividen y se multiplican (o, si se quiere, se multiplican dividiéndose, es decir, jerarquizándose). Están los burócratas, los cuadros medios y superiores, los administradores por último, próximos a las personas que tienen a la vez el dinero y el poder: que deciden estratégicamente. Esta trilogía y este tripartismo no funcionan sin fricciones. Tanto más cuanto que los militares, un poco en todas partes, esperan la ocasión, el momento en que se debiliten

el saber, la riqueza, el poder (el de los políticos) para sustituirlos por el poderío en estado bruto: la violencia. De tal modo que el enigma, el jeroglífico, el misterio de esta construcción que parece racional no se encuentran en el logos trascendental, en la Idea, sino en la violencia, latente o activa. El ejército, atiborrado de explosivos, acorazado de instrumentos de matar, explosivo a su vez, tiene más necesidad de matar que un macho lleno de esperma de eyacular. ¿Dura mucho tiempo la sumisión del uniforme a la toga? Ahora bien, no hay Estado sin ejército, y éste se halla más inclinado a la guerra civil que a la guerra con otro ejército extranjero. Salvo que haya contradicciones internas. Cuando la violencia presidida por el Estado, dirigida racionalmente según los procedimientos militares, se desencadena, llega hasta el genocidio. Y se aleja un poco más de la racionalidad hegeliana.

El Estado-nación sólo existe en el marco de las estrategias mundiales. Estrategias múltiples: la de los estados más poderosos, pero también la de las sociedades multinacionales, la de la energía (petróleo, energía nuclear), etc. Un Estado-nación no es más que una pieza más o menos importante en el tablero planetario. De ahí la importancia redoblicada del territorio (espacio) nacional: figura en la división internacional del trabajo; cuenta por sus recursos, es decir, por sus particularidades; es enclave (objetivo o blanco) de operaciones tácticas o estratégicas. Y, al mismo tiempo, un Estado-nación, considerado aisladamente, carece de importancia. ¿Cómo tomarlo, como Hegel, por representación y encarnación de lo universal? ¿Cómo honrar con este *status* el resultado de una historia a menudo mediocre? No todo el mundo tiene detrás de sí entre diez y veinte siglos de guerras.

La racionalidad adquiere otro aspecto y otro carácter cuando se la sitúa en el marco mundial, en el de las estrategias: violencias virtuales a todas las escalas, peligros múltiples, vencimientos más o menos próximos.

¿Tiene razón Hegel? Sí, cuando muestra al Estado-nación como ser, gigante o enano, que lucha por la vida. No, cuando coloca esta existencia bajo el signo de la razón absoluta.

De esto podría deducirse que la re-producción de los momentos, es decir, de las relaciones constitutivas, no alcanza ni alcanzará jamás en el seno del Estado el automatismo soñado por Hegel en su delirio racional. ¿O quizá es todavía demasiado pronto para sacar esa conclusión?

8. En una reflexión política considerar superior al capitalismo de Estado o al socialismo de Estado pone de manifiesto la gran pobreza de esta reflexión: método molesto que pone por delante homologías y analogías, en lugar de buscar, para acentuarlas, las diferencias. Capitalismo de Estado y socialismo de Estado difieren, como todas las sociedades (y los Estados-naciones) particulares, en el marco de su modo de producción. Aquí adquiere sentido una clasificación de origen hegeliano: las singularidades momentáneas, las particularidades duraderas se producen aquí de igual modo que las categorías generales y, por último, si es válido recurrir a ellos, los universales. Precisemos: los rasgos singulares de los pueblos y de las etnias, la historia de cada nación, sus caracteres de origen espacial (geográfico, geopolítico) y social, los momentos específicos de su Estado, y luego el modo de producción, determinación general, y, por último, las relaciones jurídicas y formales, aspecto universal de toda sociedad.

Capitalismo de Estado y socialismo de Estado tienen un objetivo y un interés común: el crecimiento. En ambos casos, los políticos han mantenido, despreciando las objeciones, la hipótesis del crecimiento infinito. Hecho notable. Para ellos, la hipótesis se convierte en certeza y saber. En cuanto al crecimiento inmediatamente posible lo obtienen por procedimientos distintos, ligados a las diferencias, particularidades, especificidades señaladas más arriba. El capitalismo de Estado deja actuar a las grandes empresas; a lo sumo, el Estado se convierte en su oficina de estudios, en su banco de datos. Pone el saber y la información a su servicio. Pero los hombres del Estado (capitalista) no ganan para disgustos, cogidos como están entre las empresas nacionales y las empresas multinacionales, la pequeña y la gran industria, el comercio a todos los niveles y de todas las tallas, la moneda y el crédito, etc.

El socialismo de Estado no duda en centralizar, en planificar autoritariamente. Podría estar cerca de la Gran Máquina hegeliana si no fuera por que no funciona ni automáticamente ni de forma satisfactoria. Ni el saber de sus dirigentes ni el de sus consejeros abarca la totalidad. Ni siquiera con la ayuda de pequeñas máquinas (de información), cuyo apoyo a la Gran Máquina no es, a todas luces, despreciable.

He aquí el lado caricaturesco de la situación, que todos conocen, pero cuyo aspecto cómico pocos aprecian. Por el lado capitalista, la economía funciona, aunque con la perpetua amenaza, conjurada hasta este día (1973), de una crisis mundial. Por el lado llamado «socialista» sólo la política funciona. Paradoja sorprendente si las hay: Marx, de cuyas ideas se declara partidario este lado, había anunciado lo contrario. ¿Qué es lo que funciona bien? ¿La vida política? No. Falta vida. Todo funciona

por la vía política, sin vida. ¿Hay alguna vez vida política, a no ser caricaturesca o en la oposición?

En ambos lados, capitalista y socialista, la vida social desaparece, aplastada entre lo económico y lo político, predominando allí lo primero, lo segundo aquí: vacío enorme en el que se instalan lo cotidiano, la familia, las relaciones «privadas», es decir, privadas de amplitud, privadas de capacidad creadora. Situación conforme con el modelo hegeliano que desconocía el momento de las relaciones específicamente sociales para someterlas a la racionalidad política y a la gestión económica. De tal suerte que estas relaciones, empobrecidas, se reducen a la familia y a lo cotidiano, a la moral y al derecho. Lo «vivido», puesto entre paréntesis, encogido, vegeta a la sombra del Estado.

Los hegelianos, conscientes o no, para quienes su modelo estatal representa la posición de equilibrio entre los excesos y los defectos de la autoridad pública, esos mismos hegelianos podrían pretender que su modelo representa también la medida común (el máximo común denominador) entre el Estado del capitalismo avanzado y el del socialismo en vías de crecimiento económico.

¿Les agradará también que señalemos otros momentos comunes: la importancia de la política y de la burocracia, la «cultura» oficializada como ideología, el cuantitativismo grosero, el crecimiento sin desarrollo de las relaciones sociales, la destrucción de las diferencias?

9. El modelo hegeliano no peca por ignorancia, sino por desconocimiento de las clases sociales. El hecho de que perdure a pesar de esta deficiencia, de que mantenga su prestigio e influencia a pesar de (¿no será: a causa de...?) la crítica marxista, es una paradoja más. Releer a la claridad dudosa de

la referencia hegeliana, un libro reciente[7], ambicioso y ya superado, no carecería de encantos para un irónico. Por supuesto que la crítica denominada marxista, que en Marx se encuentra en estado embrionario, ha cometido errores graves. Ha desconocido incluso el modelo hegeliano, su alcance, su racionalidad limitada, pero poderosa. Crítica de izquierda o, si se quiere, «izquierdista», ha mezclado y confundido todo: reacción, fascismo, autoritarismo, liberalismo, intervención militar, en vocablos simplificados, a saber: dictadura de clase, violencia, poder. Al esquema político difundido por la ideología burguesa, que presenta al Estado como «neutro» (cosa que no corresponde al modelo teórico hegeliano, sino de lejos y bastante mal), la ideología opuesta replicaba mediante polémicas: justicia de clase, enseñanza de clase, ciencia de clase, etc.; en una palabra, dictadura. El concepto de *hegemonía* atenúa y completa el carácter demasiado sumario del concepto de dictadura (de la burguesía). Hay *hegemonía* de la clase económicamente dominante. Lo cual quiere decir que actúa y lucha por captar a la sociedad entera, por modelarla de acuerdo con sus necesidades. La burguesía tiene las bases de su dominación en las empresas (la producción) y el mercado (que conoce cada vez mejor porque depende de ella y de su estrategia). Ahora bien, una sociedad, con las relaciones sociales que implica, no se reduce a lo económico ni a lo político. En una sociedad hay también servicios públicos: la educación y la instrucción, la justicia, la medicina. Hay una organización del saber, de su transmisión, de su empleo. Estos aspectos y momentos diversificados de la vida social datan de épocas pre-capitalistas: ningún corte las interrumpió bruscamente. En la sociedad moderna

[7] *Pour nationaliser l'Etat*, Editions du Seuil, París, 1968.

hay también una vida urbana y una relación compleja de la ciudad con el campo, con la naturaleza.

La burguesía lucha por la hegemonía, es decir, por marcar con su sello y plegar a su uso esos momentos de las relaciones sociales, de la práctica y de la vida social. Y lo consigue a duras penas. Su lucha de clase se extiende a la totalidad, desbordando con mucho lo económico, la empresa, las cuestiones de salarios. El conjunto social no está «aburguesado» de antemano, prefabricado por el capitalismo. ¿El Estado? Medio en mucha mayor medida que fin, instrumento más que objetivo, el Estado permite la gestión del *sobreproducto social*, esa parte importante de la plusvalía (en lenguaje no marxista: de la renta nacional) que va a parar a los diversos «servicios», a la sociedad en cuanto tal.

Para Hegel, esta gestión, esta extensión del Estado a la sociedad toda, son lógicas: son partes integradas e integrantes del concepto de Estado. ¿Error grave? Sí, pero no tanto. En efecto, una gran parte de los hombres del Estado, incluidos aquellos que provienen de la clase económicamente dominante y que la representan políticamente, cometen este error. El poder les basta. Tienden a descuidar su papel hegemónico, que les asigna, sin embargo, su clase. Esa fue la estupidez de la burguesía francesa durante un largo período: despreciar el saber, regatear casi sistemáticamente los «créditos» destinados a la gestión general de la sociedad (salvo en lo que concernía a los sectores preferenciales: las carreteras, las escuelas primarias durante la III República francesa, por ejemplo).

El análisis de la modernidad a partir de la referencia hegeliana descarta a un tiempo la racionalidad plena y entera de este modelo, y la tesis opuesta, la de un absurdo dictatorial mantenido

exclusivamente por la violencia. Este análisis crítico, correctamente realizado, parte de un examen de la *gestión social*. La clase hegemónica no hace todo lo que quiere, ni mucho menos, porque lo cotidiano y lo «vivido», por muy dominados y empobrecidos que estén, se le escapan parcialmente. También se encuentra limitada políticamente por lo que en otro tiempo ella misma ha instituido: la democracia. ¿Cómo reparte el sobreproducto de que el Estado dispone? ¿Por qué canales se lleva a cabo tal repartición? ¿A quién favorece? ¿Y con qué fin? ¿Siguiendo qué tácticas? ¿Qué es lo que se le escapa? Con lo «vivido» y lo cotidiano escapan a estas empresas políticas el sexo, el placer, el amor. Y, además, todo lo que se define como delito, o locura, o crimen (el uso de drogas, los juegos prohibidos). Y, además, la poesía, la música el teatro, es decir, el arte (en la medida en que se renueva, el artista salta fuera de las garras del Estado, fuera de las redes institucionales). En resumen, lo errante y lo aberrante, lo anómico, con la paradoja subyacente, verdadera autonomía en el interior de la hegemonía: sólo lo anómico, lo aberrante, posee capacidad creadora. Reprimido, lo «vivido» cae en la inconsciencia, de la que parte su rebelión. Se abre camino en la sombra y si puede la horada al «inventar», al «crear», en el curso de su penetración. La desesperanza podría apoderarse del analista, al comparar, en este cuadro, el poder del Estado, las capacidades hegemónicas y las de quienes las poseen, con la debilidad de quien se les escapa. Sin embargo, la menor falla y la más pequeña fisura comprometen la solidez del edificio, fragilidad conocida por los hombres del Estado con olfato político, y por sus esbirros con olfato policíaco que persiguen ciertos «delitos» por significativos (¡el pelo largo en los hombres!). El Estado extirpa aquello de lo que

puede prescindir, que es aquello de lo que la sociedad prescinde a duras penas, y aquello de lo que la *civilización* no puede prescindir.

¿Suerte prodigiosa o revelación de una racionalidad superior? «Algo» de una importancia creciente y, sin duda, decisiva escapa cada vez más a la omnisciencia hegemónica, a la omnipresencia del Estado. ¿Qué es? ¿Una irracionalidad como algunos piensan? No. El *espacio*. Demasiado complejo; demasiadas gentes, lugares y cosas. Demasiadas relaciones difíciles de dominar entre los centros y las periferias. Pero nada más «normal», nada más «esencial»; en suma, nada más «racional».

Pongamos las cartas sobre la mesa aquí mismo, sin esperar a más tarde, sin aprovechar el suspense: el espacio introduce una contradicción en el interior del edificio, es decir, algo más que una fisura, y algo muy distinto a un desafío de lo irracional al racionalismo estatal-político. El saber corre el riesgo de escapar rápidamente, pese a los esfuerzos de los técnicos y los tecnócratas, a los aparatos administrativos y políticos del Estado, por lo que concierne al espacio.

10. Hegel describió el aburrimiento en la satisfacción de las necesidades que han encontrado sin demasiados esfuerzos el objeto que les conviene, de las funciones que van correctamente hacia su finalidad, del deber cumplido... Desmontó el mecanismo por el que cada satisfacción se duplica en insatisfacción. Al alejarse de la inmediatez del deseo natural, las necesidades se hacen cada vez más artificiales (abstractas). A cada necesidad le corresponde su objeto. Al consumir el objeto, al destruirlo, la necesidad se destruye. De ahí ese vacío que otra necesidad colma, lo que provoca otro vacío. Sólo emerge el sistema de necesidades.

Hegel analiza la insatisfacción, sin descubrir, no obstante, su aspecto burgués. Ha «demostrado» la importancia del sistema de necesidades. Hasta tal punto que uno se puede preguntar si la filosofía no oculta una *libido dominandi* demoníaca, o si la *libido sciendi* no procura una satisfacción superior a todos los demás placeres. ¡Oh, ironía! El teórico del Estado anunció y denunció de antemano el aburrimiento mortal: gris sobre gris, crepúsculo, apagado y glacial. Lo encarnó en la pedantería del filósofo-funcionario que pronuncia el discurso filosófico parecido al sermón de la cuaresma durante la Edad Media: servicio público. Hegel atribuía al Estado la majestad, la altura. En el siglo XX se descubre la bajeza.

He aquí lo que Hegel no dijo: el Estado ensucia, mata, destruye todo lo que toca: lo que no consigue huir. Nada se le resiste: ni talento, ni espontaneidad, ni estilo. Su higiene oculta muy bien la polución, pero prohíbe la fecundidad (que el Estado reserva a sus súbditas: las mujeres). El mercado del conocimiento o del arte tiene más de un lado desagradable: no esteriliza tanto como la intervención —las subvenciones, por otro lado, mezquinamente concedidas— del Estado. Para Hegel, el Estado remata la capacidad creadora del saber: infinito en lo finito, concluye el tiempo estableciéndose en el espacio. El Estado, por el contrario, mata todo lo que intenta ir más allá, y el espacio desborda su competencia, limitada por esencia; encuentra así su término y el principio de su autodestrucción. Por lo demás, hay que abstenerse de atribuir a la situación actual una originalidad absoluta. Antes del Estado filosófico-político, ¿no existió un Estado teológico-político que ha dejado huellas? En Roma, el Estado pontificio mantuvo durante siglos un aburrimiento mortal, una barbarie legitimada a la que ya replicaba el arte del

barroco, de lo extraño, de lo informal, surrealismo, irrealismo o hiperrealismo que aún no había recibido ese nombre.

El desmoronamiento o hundimiento del edificio moderno puede arrastrar, junto con la civilización y la «cultura», la sociedad y la ciencia, y, poco a poco, el planeta. De suerte que la autodestrucción del Estado abocado a su fin arrastraría el fin de la tierra y la muerte de la especie humana. Y en este aspecto, la situación actual tiene una gravedad original —una originalidad casi absoluta— impensable en términos históricos.

11. Nada es sencillo. Hegel describe al detalle el movimiento de unificación «saber-poder», insistiendo en la dominación del poder sobre el saber: el sojuzgamiento del conocimiento y la ciencia por el Estado político. Este movimiento va de dentro a fuera, del centro a la periferia. Pero también existe el movimiento inverso: el saber exige su participación, su integración en los mecanismos y aparatos del poder.

Los núcleos de saber adquirido, relacionados por conexiones primero hipotéticas y después consolidadas, se oficializan al convertirse en institucionales. Por un doble camino: programas y programación-consagración filosófica de lo adquirido, epistemología. Cuando el filósofo acepta la servidumbre, cuando se convierte en funcionario y burócrata a cambio de flacos honores, la filosofía se ofrece a la dominación política. Pero ella, ¿qué ofrece? El saber. El Logos filosófico-político puede encontrar aliados y cómplices, incluso en los que poseen el saber. Los proyectos estratégicos de institucionalización del saber pasan tanto por la organización universitaria como por el predominio oficializado de tal «disciplina» que desde entonces

abastece al núcleo central: antaño la historia, luego la economía política y recientemente la lingüística, puesto que el carácter innovador de estas «disciplinas» no desempeña otro papel que el de alarde y ornato.

Al fracasar, estas tentativas han puesto al desnudo su sentido político. ¿Cuál? Alinear la producción «espiritual» y la de los «espíritus» con la re-producción de las relaciones socio-políticas, con la producción de cosas (objetos y bienes). Y esto con el fin de «totalizar» racionalmente el conjunto en una producción auto-regulada (automática) según un modelo simple, pues el control político se ejerce tanto sobre el conocimiento y la «cultura» como sobre la educación y la instrucción. Por tanto, si el poder sojuzga al saber, un determinado saber se define por la aceptación de esa sumisión, aceptación que puede creerse «libre» por ser voluntaria. En nombre del Logos y de la lógica. Toda ciencia parcelaria que pretenda ser axial y central —y con mayor motivo la ciencia del discurso— prolonga el Logos hegeliano o trata de salvarlo.

12. La fetichización hegeliana del concepto lo erige en núcleo inalterable del saber, en centro de poder práctico y, por tanto, de opresión y de violencia (justificada por el saber: los conceptos combaten porque los hombres de carne y hueso combaten sirviéndose de ellos).

De este modo, el Logos occidental llega con el hegelianismo a su punto de perfección y de caída. No es razón suficiente para arrojar el concepto al basurero de la historia. Cuando desaparezca la oposición formal entre lo «concebido» y lo «vivido», cuando cese la evacuación de lo «vivido» por lo «concebido», el concepto volverá a ocupar su

sitio: hay un concepto de lo «vivido» como tal. El contenido del concepto difiere de su forma (lógica), de suerte que, en lugar de reducirla, puede designar esa diferencia.

La situación se invierte, y entonces Marx entra en escena. Si, por el contrario, se considera irreductible la oposición, si hay incompatibilidad entre lo vivido y lo concebido y si alguien se pone al frente de la rebelión de lo vivido contra lo concebido, entonces Nietzsche entra en escena.

Antes de abordar esas escenas dramáticas, los análisis precedentes se condensan en una distinción terminológica. Frente a la concepción unitaria (totalizante) de Hegel, en el puesto y en el lugar del círculo (tautológico) que define el saber por lo real y lo real por el saber, se puede discernir:

a) *El saber:* institucional, oficial, consagrado como adquisición (por la epistemología), estereotipado y fijado, por tanto; logicizado, pedagogizado, comprable y vendible, siempre amenazado de «reconversión», siempre al borde de la caída en el abismo del pasado-superado; extraño estado mixto entre el ser, el devenir, la nada...

b) *El conocer,* en marcha, que comporta el *momento crítico* (de la sociedad, de la ideología y del saber mismo) al apuntar —de modo inmediato o mediato, es decir, por intermediarios— hacia su conjunto (una totalidad), al prolongar, por tanto, la filosofía, al distinguirse a duras penas de las ideologías, al relacionarse con una práctica, es decir, metafilosóficamente. Situación prometeica. De tal suerte que el conocimiento teórico no aspira a la suficiencia, pero no por ello deja de definirse como necesario. Por tanto, se convierte en campo de combate.

c) *La ciencia* o, mejor dicho, *las ciencias,* disciplinas especializadas, parcelarias, por tanto, aunque operatorias, que participan de la división del trabajo y, por ello, del mercado del saber, en estado de aparente seguridad, mas de hecho comprometidas en un proceso de desigual nacimiento y desigual desarrollo, unas veces prioritarias con pretensiones imperialistas y otras en declive y subordinadas.

3. EL «DOSSIER» MARX

1. Hegel quiso alcanzar, y creyó haber alcanzado, el objetivo de todo filósofo desde Aristóteles, la meta de toda la filosofía: el sistema perfecto. Conjunto acabado y, por tanto, cerrado, que engloba al mundo entero, cohesión y coherencia, columna, pilar, pivote, eje, todos estos términos precisos y estas metáforas significan lo mismo. Dogmatismo, pedantería, torpeza, estas palabras severas también significan lo mismo. Y, sin embargo, genialidad, si es que esta palabra guarda un sentido...

El *dossier* Hegel puede contentarse con trazar el perfil del hegelianismo tal como lo ha cambiado siglo y medio de posteridad. Si entramos en el apartado de su «influencia», no bastarían gruesos volúmenes. Marx y el marxismo figurarían en gran medida en ese *dossier*. El lector encontraría en él al mismo tiempo a Bismarck y a Lassalle, al evolucionismo francés vagamente racional del siglo XIX (tras Victor Cousin, Renan y Taine) y al historicismo italiano (Croce). Y en cuanto a los hegelianos sin saberlo, si hubiera que ocuparse de ellos el *dossier* no tendría fin porque contendría a todos los estadistas.

Sólo un punto de vista tiene verdadera importancia. El sistema-bloque habría debido perseverar en su ser dogmático o hundirse de un solo golpe. Ahora bien, el hegelianismo, como todo sistema o presunto sistema, se desmenuza y fragmenta después de Hegel. Este proceso hace aparecer líneas divisorias, fisuras invisibles al principio en el edificio. El panlogismo y el panhistoricismo fueron frutos de la disgregación porque inicialmente había un desacuerdo entre esos momentos. Coherencia y contradicción, sucesión y simultaneidad, devenir y coexistencia espacial, lógica y dialéctica, no habían encontrado, en realidad, su articulación en el seno del sistema aparentemente monolítico. Serían vanos los intentos de la filosofía posterior por hallar, una vez muerto el filósofo supremo, otro camino (una tercera vía, podría decirse) más allá de ese paradigma de oposiciones sumamente pertinentes por la intervención de un tercer término, la Conciencia. Se la postula como existencia unitaria en lugar de la idea; se supone que contiene a un tiempo una lógica y una historia, una objetividad y una subjetividad. En esa posteridad propiamente filosófica, lo político (reflexión y práctica) tiene poco que hacer. El hegelianismo sigue la misma suerte que las filosofías que creía reunir y superar al realizarlas: una especulación alejada de la práctica. Deliberadamente, el *dossier* Hegel, más arriba expuesto, ha dejado a un lado la historia del hegelianismo. ¿Por qué? Para proceder a la confrontación entre la estatua hegeliana del Estado y la realidad del Estado moderno. Sin más dilaciones.

¿Podría aplicarse este procedimiento a Marx? Probablemente no. ¿Por qué? En primer lugar, porque no hay un «marxismo», mientras que la existencia del hegelianismo no se puede refutar. Contrariamente a la opinión más extendida, el

«marxismo» ha sido inventado por los «marxistas», que buscaban en el pensamiento y la obra Marx un sistema y que lo inventaban (materialismo, economismo, teoría de la historia, teoría del determinismo y de la libertad, etc.). El pensamiento de Marx, sin ser incoherente ni dispar, no tiene la forma de un sistema. Rompe con lo que le precede, sin oponer un cuerpo doctrinal a otros cuerpos. Las obras filosóficas llamadas «de juventud» no tienen menos importancia que las obras económicas de la madurez y las obras políticas de sus últimos años. Se ha podido decir que el concepto de *alienación*, tomado por Marx del hegelianismo y que anima las obras de juventud, carece de un «*status* teórico». Nada más exacto: una vez separado de la arquitectura hegeliana, este concepto filosófico se queda en el aire. Y, sin embargo, recusarle bajo ese aspecto y negarle el *status* de concepto es dar muestras de suprema pedantería. Tiene un *status social* y no un *status epistemológico*. Ha desempeñado el papel de fermento prodigioso, de una fecundidad inagotable, en el conocimiento (en la «toma de conciencia», como se dice corriente y repetidamente) de las condiciones prácticas, las de los obreros, las de las mujeres, las de la juventud, las de los colonizados (y de los colonizadores). ¿Hay que seguir recordándolo? Y si esta fecundidad se agota, no es razón suficiente para despreciarla. A su manera, Marx ha revelado, en las condiciones prácticas, en lo «vivido», una tríada desconocida: explotación, opresión, humillación. Estos tres términos van juntos, sin confundirse. Participan de la denotación y de la connotación de un término único: la alienación.

Los conceptos de plusvalía y de sobreproducto poseen un *status* científico y, por tanto, epistemológico; entran en el dominio del saber adquirido.

¡De acuerdo! Pero se refieren a lo económico, ciencia particular; y es más, nadie está dispuesto a morir defendiendo o atacando el concepto de plusvalía, mientras que innumerables seres humanos han combatido y combaten aún contra la humillación y la opresión, a través de las cuales viven la explotación.

En segundo lugar, las tentativas teóricas de Marx quedaron incompletas e inacabadas. Las obras calificadas de filosóficas no contienen una filosofía ni otro «modelo» de elaboración teórico, sino un proyecto, el de la superación de la filosofía. Las investigaciones económicas sobre la acumulación, limitadas a Inglaterra, no proporcionan una comprensión completa del proceso acumulativo (aunque extraen el concepto, discerniendo claramente entre la acumulación del capital y la acumulación hegeliana del saber). *El capital*, con los estudios preparatorios y anejos, se detiene, inconcluso, en el momento en que Marx esboza el cuadro de la sociedad capitalista con sus múltiples clases, fracciones de clases y capas sociales agrupadas entre los dos polos y en torno a ellos: el proletariado y la burguesía, es decir, los campesinos, artesanos, comerciantes, propietarios del suelo, etc. En el momento del paso a lo concreto —a la práctica social—, la exposición queda interrumpida. En cuanto al Estado, Marx dice y repite antes de Lenin que es el problema central, la cuestión esencial. El conjunto de sus obras no contiene más que el esbozo de una teoría del Estado. Durante esos sucesivos bosquejos, ligada a las polémicas y a las obras panfletarias (como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, 1852), una sola afirmación tajante, repetida: hay que destruir el Estado (y no exaltarlo y consolidarlo siguiendo a Hegel). ¿Cómo realizar este objetivo estratégico, es decir, cómo introducir en lo

real la visión anticipadora (utopía concreta) de una sociedad liberada de su agobiante cobertura estatal? Durante toda su vida —ya lo veremos después—, Marx busca los medios, las etapas, los momentos de esta acción que define la revolución. Ni el saqueo anarquizante de la realidad existente, ni la superación que se realizara en el seno del Estado liberal burgués, ni lo «vivido» que trascendiera tanto a la racionalidad como al humanismo y al liberalismo alcanzan ese resultado. No puede proyectarse más que por otro camino, por el camino de una lucha multiforme, más polivalente que exclusivamente política, o económica, o ideológica y teórica sólo.

En tercer lugar, ese carácter incompleto, quebrado, imperfecto del pensamiento marxista explica paradójicamente el «marxismo» y su éxito. Montañas de textos, más o menos hábilmente deducidos y arreglados, cobraron el aspecto de un pensamiento original, doctrina atribuida a Marx. Tales «sistemas» se sucedieron, sirviendo de coartadas y de máscaras. Siguiendo las huellas de Lassalle, como muchos otros, Stalin se dijo marxista y acomodó efectivamente a su uso las palabras y los conceptos de Marx; sustituía por un super-hegelianismo, por una apología sin condiciones del Estado, por una teoría de su reforzamiento, la crítica marxista del Estado, recogida por Lenin y acentuada en *El Estado y la Revolución.* La lógica hegeliana funcionaba a pleno pulmón en la ideología estalinista y en la construcción práctica de un sistema que aprisionaba a los que quisieron y querrían salir de él. En el polo opuesto de esta concepción, G. Lukács construía su «montaje» personal de los textos marxistas, para extraer de ellos un historicismo especulativo, inútilmente abierto a lo posible *(Historia y conciencia de clase).* Historicismo, economismo, teoría de la productividad y de la planificación, teorías del determinismo (económico, histórico, sociológico) utilizaron de esta forma los textos, haciéndoles cobrar otro sentido, el de una época, de un país, de una escuela o de un «pensador».

Por estos motivos, ¿podría concederse a Marx el calificativo de ensayista genial? No. Los textos contienen algo más que sugerencias excitantes, y más también que un sistema. Contienen algo mejor: un vocabulario, una terminología, un *lenguaje* (dirían muchas personas eminentes) distinto del lenguaje corriente y del discurso cotidiano, diferente a los discursos elaborados por los especialistas (economistas, historiadores, sociólogos, etcétera) o por los filósofos. Es muy distinto hablar de «beneficios» o de «plusvalía». Marx describe, analiza, expone la sociedad existente de una forma distinta a la que se percibe y se concibe; la expone como se vive, aunque ella misma lo desconozca. Los términos y la terminología que emplea pusieron fin a las representaciones habituales, a los estereotipos, a la verborrea, ruidos de fondo y acompañamientos de esta realidad económico-política. Marx no se contenta con las palabras; las lleva hasta el nivel de los *conceptos*; y esos conceptos los reúne en *teorías.* ¿Por qué no acaba ninguna de las construcciones teóricas emprendidas? ¿Por falta de tiempo? ¿Por falta de materiales? ¿Por falta de método? No. El conocer quiere alcanzar «un todo» o, mejor, «el Todo». Pero el Todo se oculta. El *momento crítico* al intervenir tanto en (contra) las construcciones en curso como contra (en) el objeto por conocer, resquebraja el edificio antes de su acabamiento. Lo Real cambia durante el análisis. A la hora de la síntesis, ya ha cambiado. La exposición, aunque escrupulosa, sólo puede

avanzar prudentemente jalonando el camino, mostrando el horizonte. De este modo, a través de las vueltas y revueltas del pensamiento y de la montaña de textos, muchos «marxistas» han empleado al menos el lenguaje de Marx; un lenguaje distinto a los discursos cotidianos del sabio de la burguesía y de sus «pensadores».

Joven aún, casi adolescente, Karl Marx reprocha al hegelianismo su «grotesca melodía pedregosa» (carta a su padre, 1837) y, sin embargo, se hunde en ella «como en el mar». Presintiendo que la doctrina hegeliana no descansaba más que en postulados y suposiciones, escribe entonces un largo diálogo, procediendo a un «desarrollo dialéctico-filosófico de la divinidad, tal como se manifiesta, en cuanto noción en sí, en cuanto naturaleza, en cuanto historia. Mi última frase era el comienzo del sistema de Hegel». Poco después, Marx inicia a su vez el «vuelco de ese mundo al revés», donde la idea precede a lo real, donde la divinidad encarna en la naturaleza y en la historia. Ataca directamente la filosofía del derecho y del Estado en Hegel (1842-1844). El hegelianismo figura en buen lugar en *La ideología alemana* (1845), donde Marx, impulsado por Engels, arroja por la borda la filosofía entera, considerada como ideología. Con esto introduce graves interrogantes que, por ejemplo, conciernen al concepto de verdad elaborado por los filósofos. Esta condena, con la *Miseria de la filosofía*, excluye la dialéctica hegeliana misma, a propósito de su primera vulgarización en Francia por Proudhon. Luego, un largo silencio. En 1857, al trabajar sobre el capitalismo y el capital, Marx recoge la lógica y la dialéctica hegelianas. En 1867, cuando en Alemania el influjo de Hegel ha disminuido y pasa por un «perro muerto», Marx, a propósito de *El capital*, pone, según confesión propia,

cierta «coquetería» al emplear la dialéctica como método de búsqueda, de análisis y de exposición. Y, al contrario, en 1875, a propósito de Lassalle, como después de 1871, a propósito de la Comuna, repite el ataque, ahora redoblado, contra la teoría hegeliana del Estado.

Se podría editar alguna obra de Marx (por ejemplo, los *Manuscritos de 1844*) poniendo frente al texto de Hegel anotado por Marx el párrafo escrito por Hegel, cosa que el mismo Marx hizo a propósito de la filosofía del Estado. Quedaría así ilustrada, textualmente, la imagen dramática de la lucha perpetua. Esta ilustración renovaría en algunas ocasiones el humor marxista. En un célebre fragmento que apunta públicamente hacia Adam Smith y el productivismo económico, Marx escribe que «el criminal produce crímenes», es decir, derecho, jueces, verdugos, prisiones y también novelas policíacas, tragedias que animan por un momento el aburrimiento mortal de la sociedad burguesa y del Estado. ¿No apunta sinuosamente a Hegel mismo y su teoría de la autoproducción (del «hombre» y del Estado) por el saber?

De lo que se deduce que el marxismo coincide poco más o menos con la historia del marxismo, momento de una historia que difiere mucho de aquella que conoció y teorizó Hegel, hasta el punto de que quizá no sea ya una «historia» en la acepción admitida de este concepto. Paradójicamente. (¿Cuántas paradojas hemos encontrado ya en nuestro trayecto? ¿Hay que repetir que «paradoja» quiere decir contradicción desconocida, ahogada, mitigada?)

Marx llevó contra (con) Hegel una lucha titánica, la de Heracles y Anteo en el mito griego. Le arrancó los *materiales* (categorías y conceptos, temas y problemas) de su elaboración sistemática,

primero hecha pedazos, luego utilizada fragmento por fragmento. El guerrillero Marx, durante largo tiempo solo con su compañero Engels, después rodeado de aliados inciertos y poco convencidos, destinados a traicionarle (Lassalle), cogió del hegelianismo las armas para volverlas contra él. Las tomó al tomar el *material* (vías, método, ritmos triádicos, inserción recíproca, pero mal dilucidada de la lógica en la dialéctica y a la inversa) con un proyecto radicalmente distinto, según proposiciones completamente divergentes: otro horizonte, otro camino, y, en primer lugar, una vía más allá del límite hegeliano, el de la filosofía, del pensamiento, de la historia, del hombre en el Estado.

Después de la muerte de Marx, la lucha continúa, la misma lucha, en el plano teórico, en el conocer con (contra) Hegel y el hegelianismo: para volver contra ellos las armas y cambiar las armas de la crítica en crítica mediante las armas, es decir, para extirpar del suelo terrestre la dura realidad que Hegel presenta y re-presenta. Extraña lucha, aparentemente muy distinta de la lucha de clases y, en realidad, la misma. Extraño combate: en la sombra y contra una sombra, pero sombra de gigante y contra un gigante en la sombra. Bien mirado, ningún momento carece de cierta belleza dramática, de esa belleza que André Breton calificaba de «convulsivo-yerta» hablando de algo muy diferente. Durante el transcurso de este siglo, la inversión del hegelianismo por el marxismo ha seguido su curso hacia el agotamiento, de forma lenta, pero segura, en el espacio en que se desenvuelve la contradicción.

De todo ello resulta que el «*dossier* Marx» se diferencia mal al principio del «*dossier* Hegel», pese a sus rasgos distintos e incluso radicalmente diferentes. Otra paradoja más...

2. «*Marx ha muerto*» [1]. Esta constatación fúnebre, erigida en contraseña ideológico-política, tendría un lugar adecuado, cruz entre las demás tumbas, en el gran cementerio moderno: muerte de Dios, del hombre, del arte, de la historia, etc. Todo muere, al parecer, a nuestro alrededor, salvo el Estado, la única muerte que Marx anunció deliberadamente.

¿Marx o el marxismo? Cien veces se anunció la muerte del marxismo y la buena nueva fue difundida por la buena prensa, unas veces por la derecha, otras por un determinado izquierdismo, contra el cuadro político de «la ortodoxia» cogida entre esos fuegos...

Hace algunas decenas de años, pronto hará medio siglo, un tal Otto Rühle tuvo su día de gloria explicando a Marx y al pensamiento marxista mediante una hepatitis (explicación recientemente recogida, poco más o menos, por algunos psicoanalistas: Ricardo, psíquica y físicamente, estreñido; Marx, logorreico por ser diarreico...). Al poco de Otto Rühle, un reformista belga, De Man, gozó de gran éxito con un libro sobre el tema: «El marxismo superado». ¿Qué marxismo? ¿Qué superación? Por el contrario, los marxistas de la escuela de Francfort, como Korsch, con trabajos mucho más elaborados, tuvieron poca audiencia. Dejémoslo estar. Cada enterrador toma un determinado marxismo, el que le conviene, y lo atribuye a Marx: el filosofismo, el revolucionarismo (voluntarista), el subjetivismo de clase, el economismo, el productivismo, etc.

Por esa misma época, la tendencia anarcosindicalista, muy arraigada en la clase obrera francesa, acusaba general y abiertamente a las obras de

[1] *Marx est mort*, título de un libro reciente de J. P. Benoist, Gallimard, colección «Idées», París.

Marx y a los marxistas o presuntos marxistas de «dividir a la clase obrera». Espontaneístas sin saberlo, los anarquistas combatían violentamente el pensamiento teórico; para ellos, el saber y el conocer, cualesquiera que fuesen sus intenciones, provenían de la burguesía. De una primera acusación de tipo general (dividir a la clase obrera) pasaron pronto a imprecaciones más amenazadoras: enemigos del pueblo, pensadores alemanes o inspirados en Alemania, etc.

Si la interpretación aquí expresada del «marxismo», que resume largos trabajos anteriores, es exacta, no hay «marxismo» más que a través de una interpretación. Y no porque el pensamiento de Marx sea «oscuro» o embrionario, sino porque anuncia, propone, proyecta, en lugar de constatar, en lugar de dar carácter definitivo (aparentemente) a lo hecho y en vez de sistematizar lo cumplido, como el hegelianismo. Constataciones y conceptos sirven a Marx para explorar mediante la teoría lo posible y lo imposible. Si analiza el capitalismo, si expone en su conjunto la sociedad burguesa, lo hace para demostrar su caducidad. Su hipótesis estratégica invierte la hipótesis hegeliana, lo cual forma parte del vuelco revolucionario del mundo al revés, así como del saber momificado que quiere legitimar ese mundo. Igual que la base económica, igual que las relaciones sociales, igual que las demás superestructuras, el Estado, ¿se transformará en virtud de contradicciones y de antagonismos que no podrá eludir mediante la ideología, ni suprimir mediante la coacción, ni resolver mediante la acción política interior al sistema? ¿Postulado? ¿Presuposición? Algunos eso dicen. Pero ¿cómo *conocer* sin una hipótesis estratégica, sin un comienzo, sin un terreno de partida? ¿Con qué derecho afirmar la permanencia

de una relación, la inmortalidad de un concepto, la eternidad de un hecho?

Dos observaciones más. La hipótesis del *devenir*, según la cual nada dura sustancialmente sin transformación ni saltos, sin metamorfosis, ¿no será acaso la hipótesis inicial de Hegel, recibida de Heráclito (de quien el filósofo, en su *Historia de la filosofía*, dice: «Con Heráclito comienza la filosofía») y desmentida más tarde? Después de Parménides se reconoció que la idea del devenir eterno no carece de dificultades, que tropieza con la constatación de «seres» definidos, con el concepto de realidades distintas y estables (relativamente); así replicaban los eleatas a los heracliteanos. Que un sedicente filósofo heracliteano se pase al eleatismo es un asunto grave. Cuando Hegel pensaba todavía que con la Revolución francesa «el hombre se pone de pie y construye la realidad con su cabeza, es decir, con su pensamiento» (*Filosofía de la historia*, 926), creía en el devenir y en las inversiones dialécticas del devenir. Más tarde esteriliza el devenir y lo detiene. Marx recoge la hipótesis heracliteana. ¿Filosofía subyacente? ¿Afirmación no demostrada e indemostrable, admitida como tal en el conocer sin decirlo, que le compromete y está comprometida por él? Quizá, pero ¿cómo proceder de otra forma? Cualquier otro camino esteriliza pronto el pensamiento prohibiéndole el menor paso hacia delante. En la historia de la filosofía, el eleatismo no ha podido mantener su paradoja: la detención del movimiento en beneficio de la estabilidad y del equilibrio. El camino eleático, ¿no conduce a contabilizar las cosas, a registrar los detalles, a anotar los grandes o pequeños sucesos admitiendo la repetición de esos sucesos, la reproducción mecánica de las cosas, el servilismo de lo «real»?

Más hegeliano que Hegel y, sin embargo, profundamente antihegeliano: así se define el punto de partida del pensamiento marxista. Pero esta definición se precisa en una actitud general ante los hechos, las constataciones, los conceptos mismos: se convierte en camino, precepto de reflexión y de acción: «Tomar cada cosa y todas las cosas por su lado cambiante, perecedero; mostrar la apariencia en toda estabilidad, todo equilibrio, toda inmovilidad; acentuar el devenir; utilizar los gérmenes de destrucción y de autodestrucción que lleva en sí toda realidad...».

¿Habrá en el fundamento de ese camino una elección, una opción, es decir, un acto de voluntad? En cierto sentido, sí, y Marx se opone a Hegel a propósito de este fundamento mismo. En el comienzo era *la acción*. «*Am Anfang war die Tat...*», dice Fausto. Por esta frase no entiende el gesto que desplaza un objeto, sino una acción a la escala del mundo: un acto, y no una idea como la Idea hegeliana. Entonces, ¿voluntarismo? ¿Pragmatismo? No. La fuerza de Marx proviene de que demuestra la coincidencia *lógica* de este postulado *político* con el imperativo del pensamiento y del conocer como tales. No hay conocimiento que no inserte el hecho en una relación, que no integre la constatación en un conjunto, que no desmienta, por tanto, su aislamiento ni considere su modificación, su transformación, su desaparición virtual. Esto es lo que declaraba Hegel a propósito de la metodología dialéctica, cuando la exponía con todo su rigor. No sin dificultades. En efecto, cualquier pensamiento, cualquier reflexión, cualquier acto de conocimiento que sea primero un acto tiene que comenzar. Nada más difícil que el comienzo, declara Hegel, quien va a buscarlo tan lejos, tan «profundamente» y tan abstractamente como sea posible: la pura sensación *(Fenomenología)*, la pura identidad formal *(Lógica)*, el puro origen metafísico (la *Idea*). Cuando Marx exponga el capitalismo y la sociedad burguesa irá a buscar el comienzo de su exposición tan lejos, tan abstractamente como Hegel: en la forma pura del «valor de cambio», en la mercancía en general, en el trabajo abstracto (social medio). Pero al principio de su reflexión crítica y de su obra, el comienzo de la acción y del pensamiento, el acto inicial se producen *prácticamente*, es decir, *políticamente*, término que designa un terreno en el que el pensamiento se instala y realiza su actividad, es decir, su lucha, que le lleva al examen crítico de lo político incluso (de las políticas reales). La filosofía pura termina en un callejón sin salida. Se desdobla en positivismo (fetichismo del hecho, de la constatación) y voluntarismo (actividad que pretende cambiar el mundo sin conocerlo). El camino de Marx evita el callejón sin salida; no cae en el dilema y resuelve el problema. En el principio es la práctica: el acto que plantea y supone que el mundo puede cambiar —porque cambia— y que se inserta en la práctica social y política para orientar el cambio.

En el transcurso de su historia, con Hegel entre otros, la filosofía alcanzó la dimensión y la amplitud del mundo. Lo midió con todos sus problemas. Se hizo mundial. El filósofo que se niega a admitir el mundo tal como es (cosa que hacen el positivismo, el empirismo y pragmáticamente el realismo político) quiere cambiarlo. Quiere, por tanto, *realizar* la filosofía, concebida como proyecto de un mundo diferente, como perspectiva y horizonte de una realidad (humana) superior, más cierta. ¿Por qué medios ese filósofo va a realizar la filosofía? El filósofo calla; impotente, torna a sí y afirma estérilmente su voluntad. En este momento, la filosofía se acaba y se supera. ¿A conse-

cuencia de qué? A consecuencia del postulado revolucionario que eleva a un nivel superior el conocer y el ser activo. ¿Postulado? Sí, e incluso postulado político, necesario una vez más para que los antecedentes (filosofía y saber) conserven a continuación un sentido y un alcance, y para que haya consecuencias incluso aunque esta continuación difiera totalmente de lo que la precede. «Al tiempo que el mundo se hace filosofía, la filosofía se convierte en mundo; el proceso de la realización de la filosofía es al mismo tiempo el de su desaparición», escribe Marx en 1849 en su tesis doctoral sobre el materialismo de la antigüedad.

De este modo, el camino inaugural del pensamiento marxista rechaza y refuta a la vez a la filosofía toda y al hegelianismo como *compendium* (resumen) de toda la filosofía; pero simultáneamente los prolonga, los transporta a un nivel superior. De tal suerte que los conceptos filosóficos, recogidos, modificados en función de las circunstancias, sirven a la transformación del mundo, medios más que fines. Con lo cual el *status* filosófico (epistemológico) de estos conceptos queda reemplazado por un *status* social, al vincularlos a la práctica. Por ejemplo, el concepto de alienación.

Desde los inicios de su combate múltiple, Marx rechaza a Hegel hacia la *Realpolitik* y casi hacia el positivismo (que Hegel detestaba); pero lo hace para extraer la dialéctica, al darle el filo de las armas ofensivas. El camino dialéctico se vuelve contra el hegelianismo y contra la filosofía, analizada en su desdoblamiento final, determinada como exigencia de una superación metafilosófica.

Se dice que Marx ha muerto. Pero ¿cómo podría desaparecer un camino de esta envergadura? Siempre puede emprenderse de nuevo desde sus inicios, con las diferencias derivadas de los cambios efectivos de la situación teórica y práctica, cambios que ese camino permite dilucidar. La elección, si es que la hay, está entre la actitud que decide obrar para cerrar la realidad, para encerrar lo cumplido en sus límites, y la acción que quiere abrir, ampliar, desplazar los límites, hacer que salten las fronteras. La actitud que impide el movimiento, filosóficamente denominada «eleatismo», se traduce en decisiones coercitivas. Una alternativa semejante guarda hoy un sentido pleno y entero. Considerado como acto que fundamenta un conocer y un ser (en vez de buscar en otra parte —en el pasado lejano, en la trascendencia no menos lejana— un origen), el camino de Marx no puede prescribir. De hecho y en realidad, el «marxismo» no actúa en el mundo moderno como un sistema que esté siempre allí, presente como una roca. Actúa como germen, como fermento. Este ser vivo se transforma: difunde gérmenes y fermentos que se diversifican, que mueren o degeneran aquí o allá, que prosperan en otras partes.

3. Del atolladero cenagoso sube el croar de las ranas, del cielo gris caen los graznidos: « ¡Marx ha muerto! De cuanto había previsto, anunciado, profetizado, nada se realiza, nada de nada...». Esto por la derecha. Por la izquierda o, mejor dicho, por el lado anarcoizquierdista hemos visto brotar una tesis interesante: si no hubiera existido ni Marx ni la teoría marxista, ya se habría producido la revolución proletaria. Marx, protector del capitalismo. Sin embargo, los motines campesinos no han producido ninguna reforma agraria, romper las máquinas jamás ha transformado la sociedad. Este anarcoizquierdismo elude un problema, un conflicto importante: institución-organización.

Por si se plantea la cuestión del inventario y del balance, establezcámoslos desde ahora:

a) En las obras de Marx hubo un determinado número de previsiones o predicciones *a corto plazo*. Entre otras, la inminente —porque estaba ya en marcha— concentración de los capitales. Consecuencia: el fin del capitalismo *competitivo*. Y esto por una doble presión: la del capital financiero salido de la concentración y la de la clase obrera actuando en el plano económico (huelgas, aumento de salarios, reducción del tiempo de trabajo) y en el plano político (acción parlamentaria, acción subversiva, acción revolucionaria). ¿Quién puede hoy día refutar la realización de esta «profecía» basada en el análisis de las tendencias y contradicciones inherentes al capitalismo de libre competencia? Esta materialización de un anuncio tan esencial aseguraría por sí sola la validez del análisis y de la exposición del capital por Marx. Sin embargo, la validez de los análisis de Marx se puso de relieve bastante tarde, una vez realizada la transformación del capitalismo competitivo en capitalismo monopolítico (imperialista y financiero) y, además, por medio de interpretaciones diversas (Hilferding, Lenin, Keynes, etc.) y de sucesos contradictorios.

Hace poco, a propósito de la crisis de las materias primas y de la energía, hemos leído —seguidas de firmas autorizadas— diversas declaraciones de este tipo: «crisis imprevista... crisis que no responde al pensamiento marxista... Crisis sin relación con la hipótesis marxista de la superproducción y del subconsumo...». Ahora bien, la teoría de las crisis se resume en Marx en una afirmación: cada crisis tiene sus caracteres específicos. El mismo estudió una crisis desencadenada por la rarefacción de una materia prima importante: el algodón que procedía de la parte de América asolada por la guerra de Secesión. Por último, la superproducción que analiza Marx es ante todo la

de los *medios de producción* (máquinas, fuerza de trabajo).

La desaparición del capitalismo competitivo se efectúa, según las previsiones, mediante un doble proceso: la presión y la acción de la clase obrera, que en 1917 inauguró la desaparición de ese modo de producción en un gran país agrario y el auge del capital financiero en los países avanzados. Encadenamiento que está conforme en líneas generales, pero que no en los detalles con las previsiones de Marx, puesto que éste anunciaba la transformación revolucionaria en los países industr ales avanzados, bajo la dirección de una clase obrera altamente desarrollada, cualitativa y cuantitativamente. La hipótesis de semejante *revolución política*, que permite y que precede, por la transformación de las relaciones de propiedad, a un crecimiento (económico) rápido y a un desarrollo (social, cualitativo), resulta, por tanto, parcialmente errónea. Indiscutiblemente, según Marx, no podía haber crecimiento (de las fuerzas productivas) sin una inversión de las relaciones sociales. Crecimiento y desarrollo de la sociedad debían ir racionalmente —armoniosamente— juntas, al estilo hegeliano, si es que se nos permite decirlo: *dominación* de la naturaleza y *apropiación* de la naturalezea no podían, para Marx, separarse. Del encadenamiento de los hechos, de la victoria del Estado de tipo hegeliano sobre las fuerzas revolucionarias, van a resultar crecimientos sin desarrollo (victoria de lo cuantitativo sobre lo cualificativo) con rebajamiento de lo social (su aplastamiento entre lo económico y lo político). Por otro lado, el crecimiento generalizado realiza *parcialmente* el período de transición previsto por Marx: hace *posible* (lo cual no significa necesario) un salto cualitativo, la capacidad de las fuerzas sociales hasta entonces ahogadas por la represión, por el

uso político del saber, por la ideología. El crecimiento de las fuerzas productivas ha dado lugar a nuevos sectores: citemos, por ejemplo, la informática. Cierto que el capitalismo se ha apoderado de esas adquisiciones de las fuerzas productivas y de la ciencia integrada en la producción. Sin embargo, de ahí resulta una «socialización de la sociedad» y de las fuerzas productivas mismas, cuyos elementos (empresas) no están ya aislados, separados en el espacio. Lo cual ya lo había previsto Marx, aunque cargándolo a la cuenta de la sociedad «socialista». ¿Quién se opone a un salto cualitativo? El Estado-nación de tipo hegeliano, con su potencia represiva, sus estructuras coercitivas, sus formas (formalidades y formaciones) anquilosadas, sus funciones «satisfactorias». En resumen, con el peso de sus instituciones basadas en el productivismo y en el cuantitativismo.

b) *A medio plazo*, Marx anunciaba en los límites de lo previsible la formación de una sociedad distinta. ¿Qué modalidades de existencia la caracterizaban? De la futura sociedad que nacerá de una revolución total, Marx habla poco. Se negaba a jugar a las pitonisas. Parece que unas veces la ve de forma *ética* (cada uno respeta a los demás) y otras *estética* (todos poetas, todos artistas). Previsiblemente esta sociedad futura se caracteriza, en primer lugar, por la propiedad y gestión colectivas, es decir, sociales, de las fuerzas productivas y de los medios de producción, es decir, de lo económico. Luego por la desaparición (decadencia) del Estado político y de lo político como tales, y, por tanto, por el predominio de lo social sobre lo económico (dominado) y sobre lo político (reabsorbido). Este predominio de lo social y de las necesidades sociales (colectivas) define el socialismo y luego el comunismo, según Marx. Implica para él la diversidad, la riqueza de las relaciones sociales (la verdadera riqueza), la apropiación o re-apropiación por el «hombre» (social) de sus condiciones, de sus medios: la naturaleza, la técnica, las ciencias, etc. Implica también el fin de las instituciones represivas y opresivas: con el Estado, antes o después de él, debían desaparecer la religión, la familia, la nación y la patria, el trabajo impuesto, la ideología, etc.

De este proyecto, ¿qué se ha llevado a la práctica? Nada o tan poco que es como si no se hubiera realizado nada. Sin embargo, gran parte de aquello, cuya desaparición había anunciado Marx, en lugar de reforzarse se va pudriendo...

c) *A largo plazo*, el pensamiento de Marx toma ventaja. En muchos textos, desde la *Miseria de la filosofía* a los *Grundrisse* (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*[2], trabajos preparatorios de *El capital*, fragmentos que no figuran entre los más célebres y más vulgarizados), Marx analiza la máquina, las etapas y el complejo proceso de su perfeccionamiento: reunión de utillaje, utilización de energías distintas a las humanas, inversiones materiales de técnicas y de resultados científicos. Marx previó el automatismo de las máquinas y la automatización de la producción (ya Hegel lo había previsto, pero sin fundamentar su predicción en un estudio preciso de este objeto abstracto-concreto, estudio permitido a Marx por los trabajos de uno de los fundadores de la tecnología, Babbage). La máquina, más compleja cada vez, recibirá desde fuera, con relación a su funcionamiento interno, energías y materias primas; las transformará mediante un proceso autoregulado en productos acabados que

[2] Traducción completa en dos volúmenes, Editions Anthropos. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, 3 vols., Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1972.]

harán inútil el trabajo humano. El trabajo dividido hasta el infinito encuentra de nuevo una unidad: la del proceso productivo en las máquinas automáticas.

Este anuncio a largo plazo del no-trabajo forma parte de las «profecías» de Marx, aunque nada tenga de una escatología o de un milenarismo en el sentido tradicional. Marx presiente que este perfeccionamiento decisivo de las fuerzas productivas altera revolucionariamente el mundo. Contiene en sí las posibilidades más contradictorias: catástrofes o maravillas, o ambas cosas a la vez. Si la revolución política y social no tiene lugar, la conmoción tecnológica se encargará de transformar el mundo; y si las sociedades no están dispuestas a aceptarla, a dominar la técnica, a asegurar al ser humano la apropiación del mundo, las consecuencias derivadas de ello serán fatales. ¿Qué harán las personas que ya no trabajen, pero que, sin embargo, tengan que alimentar (a base de energía y de materias primas) las máquinas? ¿Cómo administrar colectivamente esas enormes unidades de producción, dispersas por la faz de la tierra en función de los flujos de energía y de los recursos en materias primas? ¿A qué necesidades sociales subordinarlas y cómo hacerlo?

En fragmentos hasta hace bien poco dejados de lado, Marx llega incluso a presentir que una aglomeración (una ciudad)[3] que ocupa un espacio (urbano) implica un «balance energético», es decir, un intercambio de recursos con el espacio circundante (el campo) y el espacio más alejado. ¿Cómo se han de regir estos intercambios? Sin un dominio de ese proceso —una regulación racional—, la realidad urbana corre el peligro de destruir sus propios recursos y de destruirse a sí misma. Presintiendo los problemas llamados ecológicos, aunque sin pensar que pudieran pasar a un primer plano, Marx considera una auto-regulación global de los procesos productivos, pero no piensa que una regulación de los intercambios al más alto nivel (ciudad-campo, por ejemplo) pueda hacerse automáticamente, sin intervención de una actividad y de un conocimiento.

[3] Véase H. Lefebvre: *La pensée marxiste et la ville*, Editions Casterman, París. Véase también el tomo II de las *Obras escogidas* de Marx, que contiene los textos luego citados sobre la burocracia, las distintas clases sociales, etc.

El lector descubre hoy esas interrogantes, esas indicaciones, en los fragmentos de Marx que no figuran en las «vulgatas». ¿De modo claro y distinto? No. Hay que leer esos textos con los ojos del siglo XX, interpretarlos en función de un siglo de experiencias.

¿Puede haber otro procedimiento para estudiar textos que no tienen ninguna relación con la literatura, que difieren de ella tanto por la forma (un lenguaje distinto al lenguaje común, sin que ese lenguaje se singularice mediante un esfuerzo individual, el del autor) como por el contenido (un análisis de lo actual orientado hacia lo virtual)? Ya Hegel había definido esta trayectoria: *profundización regresiva* del comienzo (aquí el pensamiento de Marx) y *determinación progresiva* de ese comienzo como tal, tomado cada vez de forma diferente, sin que haya una lectura definitiva y una fijación del sentido.

4. Por lo que respecta al Estado, en la obra de Marx no se puede encontrar un «modelo» de realidad política. Por el contrario, en el conjunto de su obra hay un minucioso examen crítico de la teoría hegeliana (además de numerosas anotaciones polémicas contra tal o cual hombre de Estado,

notas que también apuntan contra el Estado correspondiente.

¿Por qué esta ausencia? En tiempos de Marx, el Estado comenzaba su carrera fulminante; fuera de su existencia sobre el papel en Hegel, no tenía ser político más que en Francia. Marx vio el hundimiento del bonapartismo en Francia y el auge del Estado en Alemania, con Bismarck y Prusia. En Inglaterra, el Estado, vinculado al mercado mundial y a los inicios del capitalismo, seguía siendo débil. ¿Estimó Marx quizá suficiente la crítica de la teoría hegeliana sin reemplazarla por otra construcción? ¿Juzgó acaso las arquitecturas estatales demasiado frágiles, demasiado rápidamente modificadas, para merecer una elaboración teórica? ¿O no pudo captar los lazos entre el Estado y el modo de producción (capitalista), al no tener a su disposición más ejemplo que el de Inglaterra?

Marx no puede reprochar a Hegel ignorar la producción y despreciar el proceso productivo, con su doble aspecto: uno, estrictamente considerado, el trabajo, las actividades económicas (fuerzas productivas), la fabricación de objetos en función de la demanda y de las necesidades, y, otro, en sentido lato, la producción de relaciones sociales y de la sociedad, la autoproducción de la realidad humana.

La filosofía hegeliana de la historia y de la autoproducción por el «hombre» de su propia realidad pasa por el filtro de la antropología feuerbachiana. ¿Quién vive? ¿Quién actúa? Un ser sensible y sensitivo, un sujeto-objeto que nace de la naturaleza y que jamás sale de ella, aunque la modifique. Hegel concibió en toda su amplitud la actividad productora, al separarla de la naturaleza en nombre de la Razón (de la Idea). Feuerbach restituye la naturalidad, despreciando la actividad. Marx restituye la unidad del «ser humano» (social)

al superar la racionalidad especulativa de Hegel y el naturalismo limitado de Feuerbach: al romper sus límites en un movimiento dialéctico. Percibe, además, los nuevos problemas que surgen durante esa superación: ¿cómo un «ser» de la naturaleza, nacido de ella, que vive de ella y en ella puede dominarla? Si no hay una racionalidad superior y, sin embargo, inmanente a ese devenir, ¿a dónde va el «hombre» que domina la naturaleza mediante el conocimiento? Marx deja hasta cierto punto en suspenso estos interrogantes en los *Manuscritos de 1844*, contentándose con caracterizar práctica y socialmente la alienación humana.

El ser humano no sale de la naturaleza, para dominarla, sin penas ni sin peligros. El trabajo mismo, cuyo elogio incondicional hace Hegel (burgués que ignoraba serlo) subordinándolo al saber, el suyo, este trabajo alienante-alienado, puesto que está dividido, somete al individuo que trabaja, por una parte, a las exigencias técnicas del proceso productivo, y, por otra, a las exigencias sociales del mercado (doble a su vez: mercado de trabajo, mercado de productos de trabajo). Primera observación: ni la producción ni el mercado ostentan el equilibrio interno que les atribuye Hegel, al presuponer el acuerdo entre el sistema de los trabajos y el de las necesidades. El hegelianismo interpreta mal los descubrimientos de los economistas ingleses. La regulación del mercado, en la medida en que existe, deriva de la competencia más encarnizada, que elimina a los menos dotados y a los peor situados. El mercado no favorece la racionalidad superior ni la subida hacia la Idea, sino la ascensión de los poderosos y de los ricos. Entre las víctimas tanto del mercado como de la división de los trabajos figuran, en primer lugar, los «trabajadores» mismos. El optimismo hegeliano no se sostiene ante el análisis crítico.

¿Ignoraba Hegel las clases sociales? No, pero comprendió mal su esencia y, por tanto, su papel. En la Revolución francesa sólo vio la ascensión racional del Estado-nación, ignorando casi completamente la lucha de clases entre burguesía y aristocracia (descubierta, sin embargo, a principios del siglo XIX por Saint-Simon). Captó, por un lado, la producción económica, y, por otro, las clases sociales, pero no comprendió su relación. Su construcción triádica, especulativamente proseguida, le impulsó hacia un enorme error. Para él hay dos clases trabajadoras y, por tanto, productivas —campesinos, obreros y artesanos—, y, por encima de estas dos clases, la jerarquía de la clase pensante; clase o, mejor, casta política, casta dominante (gobernantes, gobierno). En este edificio, ¿dónde están los medios de producción y las relaciones de producción? ¿Quién detenta los medios de producción y los posee en nombre de las relaciones de propiedad? Una ilusión de racionalidad y de armonía perturba la visión hegeliana. ¿La *clase media*? Para Marx, al revés que para Hegel, no tiene una existencia definida. Hay clases y capas medias. El nombre cambia; Marx denomina «pequeña burguesía», peyorativamente, a lo que la filosofía hegeliana del Estado adorna con el bello nombre de «clase pensante». Para Marx esta presunta clase se compone de elementos muy diversos: ciertos *campesinos*, grupo muy diversificado (obreros agrícolas, aparceros, granjeros capitalistas o no capitalistas, propietarios de bienes raíces), pertenecen a él, así como los comerciantes, las profesiones liberales, los funcionarios, etc. ¿Improductivos? No. Muchos, si no todos, producen a su manera, incluso criminales. ¿Están unidos por un lazo determinado, jurídico, a los medios de producción? No. Sólo el capitalista *posee* esos medios, locales, máquinas, materias primas, fondos salariales. ¿El

comerciante? Produce a su manera, porque el transporte de bienes de un lugar a otro forma parte de la producción. Gracias al trabajo de su «personal», el comerciante produce plusvalía, igual que el industrial. Por igual motivo recibe una parte de esa plusvalía, proporcional al capital invertido en su empresa comercial. Cuanto más importante es el comercio, más se vincula a la empresa industrial. Lo mismo ocurre con la empresa agrícola. Pero hay muchos pequeños y medios comerciantes, muchos pequeños y medios propietarios o granjeros, muchos pequeños y medios funcionarios, etc. Todo esto compone la «pequeña burguesía». Quizá estas clases medias poseen la facultad de reflexionar, es decir, de ir de incertidumbre en incertidumbre; pero no poseen ni la capacidad de dirigir la producción ni la de orientar el conjunto político. Su importancia cualitativa y cuantitativa, ciertamente considerable, no corresponde para nada al papel que le asignaba Hegel. Lassalle, hegeliano inconsecuente, hace trampa, lo mismo que sus partidarios, cuando dice que las clases medias, frente a la clase obrera convertida en fuerza política activa, forman una masa reaccionaria con la burguesía. Este absurdo disimula en Lassalle una táctica peligrosa: tender la mano a los señores feudales, al propio Bismarck, salido de estos señores feudales, aunque sea superior a ellos por su amplitud de miras políticas. Lassalle olvida que la burguesía conturba revolucionariamente la sociedad mediante la industria, y que el proletariado, el producto más auténtico salido de esa turbación provocada por la gran industria, tiende a despojar a la producción de su carácter capitalista.

Cierto que de las filas de estas capas medias sale, por vía selectiva (exámenes y oposiciones) el personal dirigente, también jerarquizado. Aquí Marx tiene un destello de genio, entre tantos otros,

que se traduce, en primer lugar, por un lenguaje distinto. Al cuerpo de funcionarios estatales, que Hegel no cesa de elogiar por su competencia, su celo, su honradez (la tríada de las virtudes), Marx lo denomina de entrada burocracia. Lo que le lleva en seguida a un descubrimiento fundamental, que pertenecería a lo que hoy se llama «sociología» si esta ciencia especializada se elevase hasta el conocimiento crítico. En cuanto cuerpo social constituido, la burocracia posee intereses propios. Trata de mantenerse, e incluso de ampliarse, de extender los dominios que regenta, de conservar su cohesión en tanto que cuerpo, numéricamente. Por tanto, si los burócratas dictaminan medidas para administrar la sociedad, en función de los recursos atribuidos y de sus fuentes (la «renta nacional», el «producto nacional bruto»), también adoptan otras para perseverar en su ser (social). Todo ello en el seno del orden político. La racionalidad o irracionalidad de este orden les preocupa bastante poco. Además, lo racional y lo irracional se amalgaman; mientras el primero gira hacia el absurdo, el segundo se elabora en formalismos y en escrituras muy razonadas. Los burócratas aceptan esta situación como un dato de su actividad. Si les importa algo la racionalidad, es en función de su conservación. La función de los funcionarios se desdobla: gestión pública y control del conjunto social (autoconservación de los diversos cuerpos constituidos y del conjunto burocrático como cuerpo social). Si hay, por tanto, una autorregulación, ésta no beneficia a la totalidad política, como pretende Hegel, sino a una parte de la sociedad, que se labra una posición y la amplía mediante una lucha perpetua. Esta lucha se superpone a las otras, no las simplifica, aunque tiende a disimularlas. La contradicción llega incluso hasta el centro del edificio estatal. Abre en él fisuras que van de arriba abajo.

Por un lado, la burocracia, con su capa o casta superior de dirigentes (a los que Marx no llama todavía «tecnócratas», pero cuyo auge presiente), administra el conjunto social, es decir, el Estado, los «servicios públicos», educación e instrucción, sanidad, investigación científica, etc. La burocracia, para estas actividades, dispone del *sobreproducto social* que consigue por diversos medios: los impuestos, las empresas del Estado, etc. Es de todos conocido hasta qué punto este problema del sobreproducto y de su gestión preocupa a Marx en *La crítica del programa de Gotha,* 1875. La burocracia organiza y administra estos servicios, teniendo en cuenta los intereses existentes y, por tan-aquellos que dominan económicamente: los intereses de los capitalistas y de la burguesía como clase. Por medio de los burócratas, la clase económicamente dominante *tiende* (no se trata de ninguna manera de un hecho consumado, de un estado de cosas conseguido desde el principio) a ejercer su *hegemonía,* a modelar incluso las necesidades, el saber, el espacio social. No sin resistencias, por supuesto, entre ellas las que se derivan de la autodefensa de las diversas instituciones, refugio de la burocracia. Pero al mismo tiempo (y jamás se insistirá bastante en esta simultaneidad) los aparatos burocrático-políticos *tienden* a elevarse por encima de la sociedad; a dominarla en lugar de administrarla. La ascensión del conjunto hacia la abstracción, aplaudida por Hegel como signo y prueba de racionalidad, posee este lado absurdo. Los gestores de la sociedad dejan de administrarla por cuenta de la clase dominante y consiguen una realidad autónoma. Incluso pueden llegar a imponer sus intereses específicos, a saquear a la sociedad entera, incluida la clase económicamente

dominante (no sin tratarla con cuidado ni sin que ella se resista enérgicamente). Este proceso de autonomización, que permite al Estado y a sus aparatos gravitar pesadamente sobre la sociedad y lo social como tales, no carece de inconvenientes. Al no ser controlados por abajo (democráticamente), los elementos del cuerpo político se dividen; compiten entre sí por el poder y sus ventajas. Elevado por encima de la sociedad, el Estado se desmorona siguiendo unas líneas divisorias, como cualquier sistema. La rivalidad agudizada engendra la violencia. Unas veces los militares, otras los políticos (que poseen un aparato) se aprovechan de la situación, despreciando a los poseedores del saber (los técnicos superiores y tecnócratas, que, por otro lado, se toman con frecuencia el desquite, porque no se puede prescindir de ellos a la hora de administrar la sociedad).

Marx expone este doble movimiento dialéctico en el seno del Estado y de sus aparatos en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, después de haber descrito y analizado sus condiciones al enfrentarse al hegelianismo en *La crítica de la filosofía del Estado* (en Hegel). En 1852, un grupo de aventureros políticos y militares se apodera de la sociedad francesa y la saquea. La *lumpemburguesía*, unida al *lumpemproletariado*, se apodera del Estado, ya elevado por encima de la sociedad, y lleva el proceso a su término (lo mismo que más tarde hará el fascismo). Marx pone al desnudo en el bonapartismo esta tendencia del Estado, desde el momento en que cesa el control democrático por la base. *Tendencia:* Marx no analiza más que tendencias, movimientos, procesos, es decir, «devenires». ¿Es éste el Estado hegeliano? No, pero es lo que le espera, aquello hacia lo que va si nada le amenaza *por abajo*.

Marx revela la *verdad social* del Estado político. Como lo comprendió Hegel, quitando importancia a su descubrimiento, tiene una base social: las relaciones de producción. Por tanto, la clase obrera, vinculada a las relaciones de producción precisamente porque no tiene ninguna relación inmediata con la producción, sino relaciones mediatas (contractuales, puesto que hay contrato, verbal o escrito, del asalariado con el patrón) con los poseedores de los medios de producción, esa clase obrera forma parte de la base: el Estado pesa sobre ella.

Los sucesos políticos franceses desde 1848 a 1852 ilustran todo el proceso. El Estado francés, fuerte desde el antiguo régimen, reforzado por Napoleón, centralizado, no tenía, sin embargo, nada de un Estado moderno. Al erguirse el edificio sobre una base agraria, la burocracia estatal (la administración) unía entre sí a numerosas unidades de producción aisladas, las de los campesinos parcelarios de las aldeas y pequeñas ciudades. Con la Restauración se acentúa el carácter ficticio de la construcción estatal, ya que la base cambia: los campesinos se modifican y aparece la clase obrera; en 1848 esa clase obrera se manifiesta y el edificio se tambalea. La República no llega a reconstituirlo ni a reconstruirlo en función de las nuevas realidades, la industria y la clase obrera. Entonces llegan los aventureros que mediante un golpe de Estado se apoderan de esa soberbia presa.

El edificio político moderno pesa, por tanto, sobre la clase obrera, a la vez para mantener las relaciones de producción, para organizar el consumo y, si es posible, vigilar la producción, y para garantizar la plusvalía destinada al conjunto de la sociedad, los diversos «servicios».

Tal base nada tiene de estable, ni de equilibrada, ni de racional. ¿Y las fuerzas productivas? Crecen

y las condiciones cambian. ¿Las relaciones de producción? Relegan la propiedad privada de los medios de producción (incluido el suelo) a lo irracional, aunque su peso político aumente. ¿Las clases? Su número cambia sin cesar; desaparecen clases como tales (por ejemplo, en Francia, los propietarios de bienes raíces) y otras nacen (los campesinos parcelarios después de la Revolución francesa y su reforma agraria).

Una paradoja más: la construcción hegeliana expresa una «realidad», un determinado resultado de la historia, y, además, un proyecto, una esperanza, un horizonte, el de la burguesía. Hegel, al desconocer sus propios presupuestos, como todo filósofo, ignoró esto hasta cierto punto.

En la medida en que Marx elabora una teoría del Estado, ésta comienza como crítica de la teoría hegeliana en las obras de juventud, prosigue polémicamente contra el bonapartismo, se acaba con un ataque contra el partido socialdemócrata alemán, ataque que apunta a través de éste a su inspirador, F. Lassalle, el «Marat berlinés», y alcanza a través de Lassalle al blanco hegeliano, de suerte que la última obra recoge y lleva a término la primera. Tema constante: «Las condiciones actuales de la propiedad son mantenidas por el poder de Estado, que la burguesía ha organizado para proteger las condiciones de su propiedad. Por tanto, los proletarios deben derribar el poder político...» (1847).

La crítica del programa de Gotha merece un estudio en profundidad. Por muchas razones. Este texto, relegado al olvido por los interesados (los socialdemócratas alemanes), permaneció, en primer lugar, ignorado; en segundo lugar, incomprendido.

Antes de volver sobre este escrito breve y denso, ampliamente utilizado en las páginas anteriores,

hagamos una observación de extrema importancia. ¿Hace alusión Marx a la Comuna? Sólo la menciona a propósito del fin de la I Internacional. Ahora bien, conoce perfectamente lo que había pasado en París en 1871, y lo aprueba. De modo especial, en aquello que concierne al Estado. Dejando al margen algunas medidas audaces, aunque vanas, los comunalistas hicieron añicos el Estado existente, un Estado burgués poco democrático que se había establecido sobre las ruinas del Estado bonapartista. Al abatir la burocracia, la policía, el ejército, los aparatos colocados por encima del pueblo y contra él, los comunalistas mostraron el camino. *La crítica...* no dice nada de esto, y el lector sólo encuentra de pasada la Comuna. ¿Por qué? Por dos razones. En primer lugar, Marx sabe que no puede hablar a los alemanes, cuatro años más tarde, de lo que se había hecho en París; lo ignoraban o lo rechazan porque estos socialistas están imbuidos de prejuicios nacionalistas. Se han situado a sí mismos, como dice Marx rabiosamente, «dentro del marco del Estado nacional de hoy», es decir, dentro del marco bismarckiano, hasta el punto de olvidar que el Imperio alemán está situado económicamente dentro del marco del *mercado mundial* y políticamente dentro del marco «de un sistema de Estados». Cosa que desborda el «marco» nacional. De tal suerte que la verborrea sobre la «fraternidad de los pueblos» reemplaza a la lucha común de las clases obreras contra las clases dominantes y sus gobiernos.

En segundo lugar, siglo y medio más tarde podría pensarse que la propia situación confunde a Marx, que la comprende mal. ¿Qué ocurre? Ante sus ojos, la clase obrera del país más poderoso de Europa se organiza políticamente; se inspira en él, Marx, por medio de alguien que conoce el *Mani-*

fiesto comunista de memoria, Lassalle. Y he aquí que esta clase obrera, poderosa ya, tanto cualitativa como cuantitativamente, cae en la más burda de las trampas: el nacionalismo, el estatismo. ¡Qué golpe para Marx! Su obra se le escapa. ¿Cómo y por qué? ¿Presiente que la clase obrera no se verá libre de contradicciones? ¿Que no realizará de un solo trazo, con poderosa simplicidad, su «misión histórica»? Si Marx tiene dudas al respecto, no lo dice, pero analiza detalladamente las contradicciones internas del partido obrero alemán. Con él, la clase obrera comienza a mezclar verbalismo revolucionario y fórmulas oportunistas. ¡Como Lassalle, que discurre sobre «la ley del bronce» y el sistema de salarios, y tiene miramientos con la clase más reaccionaria, so pretexto de que rechaza el capitalismo! Es más, el partido obrero alemán lucha por «la emancipación del trabajo», por «la abolición del sistema de salarios». ¿Por qué medio? Mediante el establecimiento de cooperativas de producción con la ayuda del Estado. ¿Qué Estado? Un «Estado libre» (artículo 2 del programa).

¿Qué quiere decir Estado libre?, pregunta Marx. ¿Estado independiente? ¿Estado libre en sus movimientos en cuanto Estado? ¡Pamplinas peligrosas! «La libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella, y las formas de Estado siguen siendo hoy más o menos libres en la medida en que limitan la 'libertad del Estado'...» Lo cual disipa las monstruosas confusiones, los monstruosos abusos de lenguaje del programa. ¿El Estado en general? Es una ficción. Los Estados modernos colocados en un terreno común, la sociedad burguesa, pero en el seno de un capitalismo más o menos desarrollado, tendrán, por tanto, caracteres esenciales en común y diferencias secundarias. Cuando el partido obrero alemán declara que acepta el «marco político» existente, el Estado del Imperio prusiano-alemán, hipoteca gravemente el porvenir. Elimina de antemano lo esencial de la transformación revolucionaria, que cambia la sociedad capitalista en sociedad comunista, a saber, la fase de transición, «cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado». Engels y Lenin llevan hasta el final la tesis marxista. En el plano político, ¿en qué consiste la revolución? En tres actos sucesivos y encadenados: acabar con el Estado «existente» en tal coyuntura nacional; construir otro edificio político, el de la dictadura (o, mejor, de la hegemonía) proletaria; poner así fin al Estado y a la política por decadencia (y no por disgregación, corrupción, etc.). En resumen, mediante dos verbos activos: reabsorber la política y absorber lo económico en lo social al establecer la prioridad de éste. Tal es el objetivo estratégico.

«Cabe entonces preguntarse: ¿qué funciones sociales, análogas a las funciones actuales del Estado, subsistirán entonces?», pregunta Marx en términos reveladores; en la sociedad que él prevé, las funciones políticas (suponiendo que la política tenga algunas «funciones») habrán desaparecido, reemplazadas por funciones *sociales*. Y en adelante no habrá problema de funciones económicas. Lo social, «emancipado», como se decía entonces, libre de lo económico y lo político, alcanzará su plenitud. Se desarrollará como tal. Las funciones sociales, que sólo serán *análogas* a las del Estado político, saldrán de un análisis racional (científico) de la sociedad. Y, añade Marx, no se avanza hacia la solución del problema acoplando la palabra «pueblo» a la palabra «Estado». Sólo puede resolverlo el conocimiento del conjunto social, al transformarse en práctica social.

¿De qué funciones sociales se trata? En lo esencial, de la toma y la gestión del sobreproducto. El proyecto aparentemente revolucionario de dar a cada trabajador el fruto de su trabajo o su equivalente, ese proyecto audaz no tiene sentido. Una vez que sea hegemónica, la clase obrera deberá hacer funcionar toda la sociedad y tomar del resultado global de la producción lo indispensable para que continúen (transformados en su contenido) los servicios llamados públicos o de interés general: educación, instrucción, sanidad, etc., además de la investigación científica, del arte, etc. Cuestión grave: ¿hay que poner entre estas asignaciones del sobreproducto social el armamento y el ejército? No. Salvo en el caso de una amenaza tal que el pueblo entero deba armarse para resistir a las operaciones de una estrategia adversa: de una estrategia de clase.

De paso es el momento oportuno de decir que esta teoría del sobreproducto social ha sido descuidada por la mayoría de las corrientes marxistas. ¿Por qué? Porque principalmente (aunque no exclusivamente) se encuentra en *La crítica del programa de Gotha,* obra mal conocida. Luego, porque los marxistas se han ocupado unas veces de las grandes cuestiones filosóficas y otras de las ciencias especializadas (historia, economía política), dejando de lado lo social propiamente dicho, desconocido también en su especificidad. Y, por último, porque el militantismo político y sindical siempre ha hecho hincapié (y todavía lo hace) en los problemas relativos a la producción y, por tanto, a la empresa, los salarios, etc., descuidando los demás momentos de la realidad social.

Sólo un pensador muy notable, aunque anormal o precisamente por serlo, Georges Bataille, ha recogido el análisis del sobreproducto social en su libro *La part maudite.* Interpreta la teoría de una

forma original y paradójica. Para él lo que está en juego en la lucha de clases es, en realidad, ese sobreproducto, su conquista y empleo. Tanto más cuanto que esa demasía, ese excedente de que las sociedades disponen permite todo lo que excede a la dura vida del trabajo productivo y la cotidianeidad: las guerras, las fiestas, los sacrificios religiosos, el placer, el lujo, las obras de arte, los monumentos, en pocas palabras, lo que los economistas consideran despilfarro, gasto inútil, y que hace atractiva la vida. El sobreproducto permite combatir, y es por lo que la gente combate. Bataille ilustra su teoría mediante ejemplos precapitalistas. Puede ser que tenga valor de verdad para esas sociedades en las cuales las clases dirigentes (aristocracia, clero) debían tener en cuenta al pueblo; las supervivencias de la comunidad primitiva o de la democracia militar, las tradiciones de las asambleas generales en los pueblos y ciudades obligaban a los «notables» a gastos suntuarios, en el sentido que Veblen da en su obra: *Leasure class.* ¿Pero es cierto en el capitalismo? ¡Cada vez menos, o cada vez más si se considera el armamento como despilfarro! Este gasto ha tomado otras formas (fundaciones, donaciones, etc.). En cuanto al despilfarro, o bien se esconde, público (burocrático) o privado; o bien deja de ser extraeconómico para convertirse en económico: el acelerador del crecimiento y de la producción (como ha demostrado Vance Packard).

Hay que admitir, sin embargo, que la lucha de clases no se limita a las cuestiones de salario a escala empresarial, sino que abarca el conjunto de la sociedad, conjunto afectado por la gestión hegemónica del fondo social tomado de la plusvalía.

Tras la crítica y la réplica, tan perentorias, de Marx a Hegel, ¿qué queda de la tesis hegeliana de una racionalidad perfecta en el Estado exis-

tente o en el Estado en general? Esto: las arquitecturas filosóficas, como las construcciones políticas, son testigo de una *racionalidad limitada*. Según Marx, la clase obrera irá más lejos que la burguesía y más alto en la razón, tras un salto (cualitativo, es decir, revolucionario). Es en este sentido en el que, para Marx, la clase obrera recibe la herencia de la filosofía y la hace fructificar a un nivel más elevado. La clase obrera actuará según su análisis teórico, según las indicaciones del conocimiento, en vez de proceder unas veces especulativamente (como los filósofos) y otras empíricamente (como los políticos profesionales). El error o la ilusión, como se quiera, de la racionalidad hegeliana consiste en que subestima las contradicciones y cree que es fácil resolverlas. Como si el conocimiento de los conflictos implicase ya su solución. El dialéctico Hegel niega, desmiente su propia dialéctica. Para Marx, la cima estatal, la instancia suprema no puede conocer auténticamente ni resolver realmente las contradicciones derivadas de esta doble irrupción que puso fin a la antigua historicidad: la industria, la clase obrera.

Según Marx, esta última clase posee un privilegio dialéctico que corresponde a su misión *universal* y no *histórica*. No puede afirmarse sin superarse, es decir, sin negarse. Si se convierte en «sujeto colectivo», es decir, en *sujeto político*, y si se apodera revolucionariamente del Estado, lo hará para negar el Estado y la política llevándolos a su término y, por tanto, a su fin. El proceso, según Marx, comprende tres momentos: la clase obrera se afirma, luego resquebraja y destruye la sociedad existente, incluido el Estado. Esta afirmación positiva y, al mismo tiempo, negativa, cualitativa, aunque cuantitativa, introduce un período de transición durante el cual la clase obrera convertida en hegemónica ve surgir numerosos problemas, los de la gestión global de la sociedad, lo que supone organizaciones, acciones coherentes y, por tanto, una especie de «Estado» y de vida política. Luego, lo social se desarrolla: el Estado ha desaparecido por decadencia; lo económico socialmente dominado ya no es, en cuanto nivel distinto y prioritario, más que un mal recuerdo.

Este esquema teórico suscita varias objeciones. Triádico aún y siempre, de forma algo simplista, no tiene en cuenta ni las desigualdades del crecimiento económico y de desarrollo (percibidas por Marx, pero cuyos conceptos teóricos y leyes sólo Lenin debía formular con claridad), ni los obstáculos políticos, las guerras, las represiones, la violencia permanente. Además, ¿qué es lo que impide a los hombres del Estado adquirir un saber más amplio que la visión altanera de cuanto ven desde lejos y desde arriba? El Estado, si se nos permite hablar familiarmente de una realidad tan admirable, no se deja mangonear. La hipótesis según la cual el Estado, al endurecerse, se resquebraja y desmorona no tiene más consistencia que la de una metáfora. Se presta demasiado fácilmente a la retórica subversiva. Da pábulo, al parecer, a dos mitos modernos ya mencionados: el del Titán (el Prometeo que ataca a los dioses) y el del Genio Maligno (que hace derrumbarse el edificio a partir de un detalle vulnerable).

Sin embargo, este esquema discutible contiene la capacidad revolucionaria del pensamiento marxista. Actualiza el concepto de la Libertad, que un siglo después de ser expresado por Marx sigue siendo lo más sutil y lo más fuerte que ha elaborado la racionalidad occidental. De tal suerte que nos encontramos ante un dilema: o bien aceptamos este esquema o bien admitimos la oposición sin remedio de lo irracional a lo racional (de lo

vivido a lo *concebido*) y viceversa, cosa que no necesita demostración.

Una concepción de la Libertad limitada por los mismos conceptos que la de la razón cruza el hegelianismo; concepción subyacente a la filosofía del saber, emergente en la teoría del Estado. La libertad se define por el conocimiento de la necesidad (del determinismo). Tesis que tiene la ventaja de unir a la tradición filosófica del Logos sujeto y objeto, discurso y razón, los descubrimientos científicos de la época moderna desde Galileo y Descartes.

Hegel detalla minuciosamente los momentos de la Libertad, que, como es debido, son tres. El «libre arbitrio», la voluntad individual que se declara libre no es más que el primer momento, vacío e incierto; libertad y arbitrario se confunden. La voluntad indeterminada —el «yo» como actividad subjetiva pura— debe limitarse y determinarse para lograr la existencia: para querer algo, es decir, para ser voluntad. Decisión, determinación, saber van juntos. El «libre arbitrio», que generalmente se denomina «libertad», queda confiado al azar. En este nivel se sitúan y permanecen en la práctica la mayoría de las gentes, e incluso en un plano ideológico que se cree superior, el pensamiento llamado liberal. La libertad del individuo es el arte de aprovechar el azar, la suerte o la mala suerte. Sin más. Contradictoriamente, dice Hegel. «El hombre normal cree ser libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero es precisamente ahí, en lo arbitrario, cuando no es libre. Cuando quiero lo racional, no actúo como individuo particular, sino según conceptos de ética.» No obstante, este primer grado, subjetivo e incoherente, de la libertad adquiere una existencia objetiva y ya necesaria con la propiedad. Cosa que contribuye a llevar a la voluntad que pretende ser

libre hacia el segundo momento, la Moralidad. En este grado reconoce a las demás voluntades; se refleja en ellas y las refleja en sí, avanzando de este modo hacia la realidad sustancial, que sólo alcanza en un tercer momento. Este reúne y supera a los otros dos, lo subjetivo y lo objetivo, lo arbitrario y lo sustancial. La libertad se define entonces como «actualidad conforme a su concepto», como «totalidad de la necesidad», conocida y reconocida en la familia, la sociedad civil y el Estado. De ahí resulta que la moral y el derecho, la costumbre razonable y la ley van juntos, como las necesidades y los trabajos. También resulta de ahí que el *sistema de derecho* constituye la determinación, la realización de la libertad, «el mundo del espíritu engendrado por él mismo en tanto que segunda naturaleza» (textos de la *Enciclopedia* y de la *Filosofía del derecho*, fragmentos 169 ss.). El derecho y la moral garantizan al individuo contra lo arbitrario del exterior y contra lo arbitrario de su propio «libre arbitrio». La libertad superior consiste en el conocimiento y el re-conocimiento, es decir, en la aceptación de los sistemas imbricados en el Estado: necesidades, trabajos, derecho, moral. Para Hegel nada hay más riguroso que esta definición o determinación de la libertad; pero el examen pone de manifiesto rápidamente su ambigüedad. Se la pueden dar los sentidos más dispares. ¿Conocer la necesidad? ¿Supone eso reconocerla, admitirla? ¿O bien luchar contra ella para dominarla y quedar exento de ella? El Logos occidental, en el hegelianismo, postula su claridad, su univocidad, su significación, que se desdoblan e incluso estallan inmediatamente. El descubrimiento de las leyes astronómicas, desde Kepler a Newton, no ha permitido modificar los fenómenos, sólo preverlos. Por el contrario, el médico que conoce el determinismo (causas-efectos) de una

enfermedad puede intervenir y a veces curar al enfermo. El concepto del *conocer* se diversifica. No sólo se distingue del saber y de los conocimientos especializados, sino que exige categorías nuevas. A veces el conocimiento permite *dominar* una cadena de hechos, permite manejarla y, por tanto, modificarla. A veces no lo permite y se limita a la previsión más o menos precisa, con frecuencia «probabilista». A veces el conocimiento permite acomodar o re-acomodar el proceso a las necesidades y deseos del ser que conoce y que vive socialmente.

Estas diferencias concretas perturban la teoría hegeliana. Marx lo captó muy bien, aunque no llegó a la elaboración de los conceptos diferenciales, pese a haberlo intentado en las obras de juventud (en particular a propósito de la *apropiación* en los *Manuscritos de 1844*, donde la opone con fuerza a la *propiedad*, demostrando que ésta no impide aquélla.

Para Marx, la libertad se define en el plano *social*, y sólo en este plano, con exclusión de los determinismos económicos como tales y de las coacciones políticas como tales. ¿Qué es el individuo? Un ser social, dice Marx, un nudo, o núcleo, o centro (móvil) de relaciones sociales. Su grado de realidad práctica y concreta, es decir, de libertad, depende de la complejidad y de la «riqueza» de las relaciones. Aquí la riqueza en relaciones sociales se opone a la riqueza en dinero, como la apropiación a la propiedad. La pobreza en relaciones sociales puede acompañar a la riqueza en objetos, en dinero, en capital. Y, a la inversa, la riqueza (en relaciones) va unida con frecuencia a la pobreza (en objetos, en dinero). La una no excluye la otra, porque si no habría que renunciar a toda esperanza. Las relaciones sociales comprenden las relaciones de producción, pero las abarcan superándolas. De este modo, las relaciones sociales que llevan los nombres de «cultura» o de «producción artística» desbordan la división técnica y social de los trabajos. La riqueza de las relaciones sociales, más compleja que complicada, implica la diversidad y la multiplicación de las *posibilidades*, para el individuo y para la colectividad. La libertad en el sentido de Marx se analiza en momentos sucesivos, que se abarcan y se desarrollan. Implica, en primer lugar, una *dominación* de la naturaleza mediante la técnica, mediante las fuerzas productivas. Luego, un *dominio* de los procesos y de los determinismos económicos así forjados. Por último, una *apropiación* del conjunto (base, estructuras y superestructuras, es decir, capacidad productora y organización de esa capacidad). En la ilustración simplificada dada anteriormente, el médico que cura al enfermo domina un determinismo de hechos naturales, domina el resultado de su intervención, reacomoda su cuerpo al individuo. En otro grado de complejidad social, la realización (conseguida) de un espacio habitado (una ciudad) exige la dominación de múltiples determinismos naturales —el clima, las aguas, el emplazamiento—, así como el dominio de las diversas corrientes que se concentran en ese espacio —energías, informaciones, materias primas, mercancías—, y, por último, la apropiación arquitectónica y urbanística del espacio mismo. Aquí y así nace y se logra la libertad, según Marx. Contradicciones inéditas, inopinadas para Marx: la dominación puede entrañar la destrucción de lo dominado (la naturaleza, entre otras cosas). El dominio del proceso económico no entraña la apropiación. Esta supone aquellos dos componentes o se superpone a ellos.

Por un asombroso malentendido, por una aberración inconcebible, el concepto hegeliano de la libertad ha invadido el pensamiento marxista.

¡Cuántos «marxistas» han definido así la libertad, cediendo al fetichismo (sin embargo, burgués) del saber eficaz, aceptando el productivismo (sin embargo, capitalista)! En la práctica, esta definición acaba identificando la libertad del ciudadano con el reconocimiento de los determinismos económicos, con los imperativos del crecimiento y la aceptación de las coacciones políticas. ¡El empobrecimiento del individuo, «libremente consentido», se hace pasar por libertad suprema! La definición filosófica ha sido «realizada» de la manera más lamentable, previa distorsión.

Cuando la filosofía, la de los estoicos (aunque más de un filósofo no afiliado oficialmente a esta escuela fuese estoico por ser filósofo), definía la libertad como la aceptación del destino e incluso como el *amor fati,* lo hacía para preservar su *fuero interno.* Mientras que, en nombre de una definición de la libertad pretendidamente revolucionaria, dado que se atribuye al *magister* de la revolución, el Estado se reserva el derecho de acosar al individuo hasta en sus reservas, en sus recursos ocultos, hasta en su secreto, negándole el *fuero interno,* acusando a esta intimidad de desviación psicopatológica (anti-social).

En resumen, una vez más, para Marx, Engels y Lenin, la revolución que preconizaron, la revolución total se distingue de las revoluciones políticas por la promoción o ascensión de lo social contra lo político y lo económico.

5. De creer a Marx, el resultado de las tríadas hegelianas no tiene nada de satisfactorio, pues entraña la satisfacción completa por la coincidencia de los tres momentos: «necesidades, trabajos y goces». ¿En qué consisten las auténticas tríadas? ¿Cómo denominarlas? Hay ésta: «opresión, explotación, humillación», y esta otra: «ideología, violencia, saber», es decir, en la terminología actual: «políticos, militares, tecnócratas».

La complejidad engendra la perplejidad. ¿Cuál de los cuadros del mundo moderno, el sombrío o el claro, el marxista o el hegeliano, es el «justo»? (término prudente, que reserva el empleo del término «verdadero»). Asunto espinoso, tanto más cuanto que la complejidad del Estado moderno, de sus funciones económicas, de sus formas jurídicas, de sus estructuras políticas, ha desdoblado la posición crítica. Una *crítica de derecha,* liberal, pequeño-burguesa (en último extremo, «poujadista», reaccionaria, e incluso fascista) se enfrenta a una *crítica de izquierda,* de orientación marxista.

Una observación: los ingredientes del Estado moderno poseen diversidad suficiente para asegurar la variedad de las mezclas. ¿No es acaso posible que aquí prevalezca el elemento «saber» y allá el elemento «ideología» o «coacción»? ¿Que aquí haya explotación sin demasiada humillación y allá más humillación que explotación? ¿Aquí unos cuantos tecnócratas más, allá bastantes militares, y más allá políticos hábiles? De tal suerte que estos conceptos generales resultarían *operatorios* en el análisis de las coyunturas...

Sea lo que fuere, faltan muchos elementos en el cuadro dejado por Marx; varias casillas siguen vacías. De modo incontestable, los hombres de Estado y los aparatos políticos, al manipular la información, han asimilado el saber, incluido el marxismo (aunque algo *reducido*). Este saber ha producido instituciones, especialmente aquellas que se ocupan de lo económico y orientan la producción directa o indirectamente (indicativamente). El proceso de institucionalización [4] ha modifi-

[4] Véase René Lourau: *Analyse institutionnelle,* Editions de Minuit, París, 1971.

cado las estructuras estatales y, sobre todo, el sistema contractual.

En cierto sentido, por tanto, las transformaciones del Estado moderno lo han «hegelianizado». La posibilidad de combinaciones de los elementos citados es agotable por supuesto en la práctica, pero bastante grande. Algunas —aquellas en que predominan los tecnócratas— se acercan más que otras al modelo hegeliano. ¿No está acaso el Estado moderno más cerca de ese modelo que en tiempos de Marx, cuando éste no tenía otros materiales de análisis que el Estado bonapartista o el Estado bismarckiano?

Y, sin embargo, este Estado moderno oscila entre dos polos: oficina de estudio o banco de datos al servicio de las organizaciones económicas, de las empresas —capitalistas nacionales y supranacionales—, aparato opresor y represor, policíaco y militar, que domina la sociedad civil y tiende a esclavizarla para explotarla por su propia cuenta. El analista llega a veces a preguntarse si esos dos cuadros —el sombrío y el claro— no son igual y simultáneamente verdaderos. Pero ¿no debería entonces el análisis cambiar radicalmente de registro, de materiales y de material, de categorías y de temas? Es lo que otorga su puesto y su oportunidad al análisis nietzscheano de la voluntad de poder.

6. A la pregunta brutal, demasiado clara en la medida en que exige una respuesta tajante, de si «el mundo moderno es marxista», hay que responder alternativamente sí y/o no.

El «mundo» que se dice marxista y al que generalmente se denomina comunista no tiene nada de marxista ni de comunista. Estas etiquetas y estos epítetos llevan consigo una ideología y una mitología: «Ideología» y «mitología» no significan lo irreal; repetiré una vez más que las personas están más dispuestas a morir por las ideas y las ideologías, por los mitos y las utopías, que por las «realidades». Tanto el comunismo como el anticomunismo forman parte de las ideologías modernas. El sedicente «mundo» marxista o comunista tiene su ideología marxista, es decir, se ha transformado el marxismo en ideología y el proyecto de una sociedad «comunista» en retórica. Los textos de Marx, de Engels y de Lenin sobre el Estado y su decadencia son tan numerosos como irrebatibles. Se puede oscurecer esos textos, arrojarlos a la sombra, pero no refutarlos. Si se considera, en nombre de la historia o del «sentido de la historia», o más vulgarmente, en nombre del pragmatismo y del cinismo políticos, que han periclitado, el marxismo entero se viene abajo. Puede proporcionar un vocabulario, una ideología, pero carece ya de veracidad (teórica). En la situación teórica y práctica actual, la paradoja, llevada hasta el colmo, se convierte en contradicción clamorosa y, sin embargo, empujada por todos los medios hacia la sombra; el pensamiento de Marx, que elaboró el concepto de ideología y quiso eliminar toda ideología, se trueca en ideología; la crítica radical del Estado para Marx, Engels, Lenin se trueca en doctrina de Estado. ¡Más que una metáfora, se trata de una metamorfosis! [5].

¿Dónde se ha elevado la clase obrera al nivel de sujeto colectivo —del sujeto político— haciendo añicos el Estado y la política? ¿Dónde y cómo

[5] Con reservas respecto a China. Si es cierto que Mao ha roto el aparato del partido, estado dentro del Estado, con la ayuda de la juventud durante la revolución cultural, el hecho reviste importancia mundial. No obstante, *¿quid* del Estado mismo, de la planificación, de la organización del territorio, del partido reconstruido? Sabemos demasiado poco para pronunciarnos, pese a las simpatías.

ejerce su hegemonía (sustituyendo por este concepto, afinado por Gramsci, el otro, algo brutal, de «dictadura»)? ¿Dónde realiza su misión, no histórica, sino universal, positividad alcanzada a través de la negatividad radical? La clase obrera intentó la salida en 1917 con los soviets, y desde entonces...

Observadores maliciosos han descrito más de una vez las homologías y los contrastes entre los países llamados socialistas y los países capitalistas. En los segundos, el Estado muestra frecuentemente signos de fatiga; en los primeros nunca: se reafirma en el «socialismo» cada vez más animoso y clarividente, sin dejar que nada se le escape, que nada se filtre, salvo aquello que sabe seguir los contornos de la sombra.

Por desgracia, la corrupción tiene pocas relaciones con la decadencia del Estado, a no ser que permita que un control democrático, ejercido de abajo arriba, vigile el «poder». En efecto, la hegemonía de la clase obrera posee tres caracteres: presión creciente sobre la clase contraria, ampliación y profundización de la democracia, desaparición de los privilegios estatales. La corrupción, la degradación pueden, por el contrario, servir a la crítica de la derecha, la que conduce, bien al fascismo, bien a la dictadura militar.

7. La teoría de la coherencia del discurso, la lógica —expresión privilegiada del Logos occidental desde Aristóteles—, también ha recibido una promoción sorprendente. No sólo ha cambiado, sino que ha sufrido una metamorfosis: convertida en práctica sociopolítica, en cuanto actividad pretende la cohesión social en el marco económico y político dado: el modo de producción, el Estado.

La lógica parece perfeccionarse, desarrollarse. Diríase que engendra múltiples lógicas; ¿quién

no se vale de una «logicidad», de una coherencia rigurosa en su propósito o en su proyecto? En realidad, la teoría de la coherencia, aplicada a tal o cual «objeto», ampara y justifica una acción que quiere fijar su objeto. Una acción de ese tipo se denomina «estrategia». Las lógicas (de lo social, de la mercancía, de la significación, de la violencia, etc.) deben analizarse como estrategias: recursos, objetivos, agentes.

La dialéctica parece vencida, eliminada. No hay por qué ocultar que el problema «lógica-dialéctica» no ha encontrado aún solución. ¿Cuál es la relación exacta entre la teoría de la coherencia y de la cohesión, del equilibrio, es decir, de la estabilidad, y la de los conflictos, de las contradicciones, de las transiciones, de la movilidad? Lo más que se puede decir es que con el «logicismo» moderno, el Logos occidental ha encontrado una ideología justificativa, sin duda, la última. Se vincula al poder político por medio de la tecnocracia, especializada en el estudio de las estructuras de equilibrio, en las estrategias. Y entonces las contradicciones llegan desde todos los ángulos: desde la multiplicidad de las lógicas y de las estrategias que se enfrentan, desde las acciones que dividen y disponen el espacio.

8. ¿Es marxista el mundo actual? Ciertamente no. Marx ha sufrido un desenfoque doble: estudiado un poco en todos los lugares clasificado entre los autores «clásicos» en muchos países, convertido en un hecho «cultural», se le ha reducido a un pequeño número de citas, pienso para estudiantes y militantes.

Reducido, achicado, se le ha debilitado: despojado de la crítica política, porque ésta no podría, sin destruirse, salvar al Estado y la política deno-

minados «socialistas». So capa de cientifismo (de epistemología, de ciencia económica, histórica, sociológica, etc.) se ha quitado la gracia a este pensamiento; se le ha dividido en partes separadas, bien por la erudición (marxistología), bien por interpretaciones, lecturas, relecturas cada vez más abstractas.

¿Restituir el pensamiento de Marx? El proyecto es factible, pero con dos condiciones. En primer lugar, tomar la totalidad de la obra en su movimiento, en lugar de excluir *a priori* esto o aquello, por ser o no ser político, por ser o no ser filosófico, económico, histórico, etc. Nadie tiene derecho a someter el pensamiento de Marx a los conceptos, teorías y problemas posteriores. En segundo lugar, vincular este pensamiento a lo *vivido* de nuestra época, a sus múltiples problemas que permanecen en la sombra. Incluidas las siguientes, enormes y escabrosas cuestiones: ¿Qué es el Estado? ¿Qué hacer del Estado, en el Estado, con el Estado, contra el Estado?

Vincular el pensamiento de Marx al saber oficializado e institucionalizado, a lo *concebido* contra lo *vivido*, es una operación monstruosa: un acto de autodestrucción.

No, el mundo actual no tiene nada de marxista. Ninguna alienación ha desaparecido; antes bien, otras alienaciones, nuevas, sorprendentes, han agravado las antiguas. A la alienación de los trabajadores, de las mujeres, de los niños, de los colonizados, etc. se superponen la alienación política (por el Estado todopoderoso), la alienación tecnológica, la alienación mediante el espacio, etc. El propio trabajo no ha superado un *status* contradictorio: alienante-alienado, realización del ser social por la producción, pero dividido, pulverizado, privado de todo «valor». Se sabe que al mismo tiempo el concepto hegeliano-marxista de

alienación ha proseguido una trayectoria fulgurante. Despojado por Marx de las oscuridades hegelianas, definido como bloqueo de las posibilidades, ha esclarecido muchas situaciones, pese a carecer de un *status* bien definido teóricamente (epistemológicamente). El sadismo intelectual que se ensaña con lo *vivido* ha querido ejecutar a la alienación. Demasiado tarde: habiendo cumplido su cometido, el concepto (o, si se quiere, su imagen) declinaba ya.

9. No, este mundo no tiene nada de marxista, ni directa ni indirectamente. Por una ironía de signo contrario a la ironía marxista, los adversarios de Marx, aquellos a los que él había matado, resucitan: Proudhon, Stirner. La exigencia de una descentralización ha reavivado la obra del uno y el «individuo» irreductible se vale todavía del otro. Al lado de la revolución, después de sus sucesivos fracasos y, sobre todo, del de la revolución total, la rebelión, la revuelta, la subversión han recuperado sus derechos: bien oponiéndose a la revolución política para obtener «todo y en seguida», bien completando la revolución política por la destrucción del Estado.

¿Cómo este mundo podría invocar a Marx? Él jamás separó el crecimiento del desarrollo. Para asegurar su concordancia situaba la revolución política antes del crecimiento. Lo cual no ha ocurrido. O, dicho de otro modo, el «mundo al revés» no ha sido derribado; es más, ha sido perfeccionado separando el crecimiento del desarrollo y la dominación de la apropiación. ¡Lo cual Marx no hubiera podido concebir siquiera!

Con relación al mundo moderno, Marx puede dar la impresión de un hombre del 48 benévolo y optimista: del pueblo y de los trabajadores va a

salir la salvación. La razón avanza. Si bien se separa de la Idea idealista, por otro lado, se vincula a la producción industrial, al trabajo material, sólidamente.

Ahora bien, la industria generalizada ha demostrado los límites de su racionalidad. De ella nace un mundo de violencia perdurable. ¿Cómo y por qué? ¿Responden Lenin y el leninismo a esta pregunta? Muchas personas admiten la existencia de un leninismo, como la existencia de un marxismo, lo que permite legalizar el marxismo-leninismo. Tras un examen, el leninismo se disocia. ¿El materialismo dialéctico? ¿El estudio del problema campesino? ¡Es a Kautsky al que Lenin, que tanto había tomado prestado de él, arrastro por el lodo, a quien hay que reconocer el mérito de estos descubrimientos, si es que los hay! El materialismo que Lenin opuso al empirismo y al empiriocriticismo, poco dialectizado por él, sigue siendo sumario y brutal.

En ciertos fragmentos de Marx se presiente la ley del desarrollo desigual (sería más justo decir: desigualdades de crecimiento y de desarrollo). Sólo Lenin la formuló, dándole toda su amplitud, anunciando sus consecuencias desastrosas. Luego esa ley se ha verificado, extendido, diversificado. No sabríamos ponderar la importancia de esta gran ley del mundo moderno. Es el gran descubrimiento de Lenin, lo esencial del leninismo. En el desarrollo desigual, la coexistencia (poco pacífica) de todos los niveles, de lo local a lo supranacional, pasando por lo regional y lo nacional, engendra una problemática nueva. El desarrollo desigual ha creado el imperialismo, es decir, la violencia, en el seno del mundo industrializado. Pese a ello, la desigualdad considerada aisladamente no basta para explicar la violencia; sólo la existencia del

Estado, estimulado por las desigualdades, puede explicarla.

El punto más escabroso del leninismo, y que pasa por el más fuerte, es la teoría del saber y del partido. El saber pertenece a los intelectuales. Ellos disponen de los conceptos, de la teoría, de la terminología científica. La clase obrera, que no puede superar la ciega espontaneidad, recibe desde fuera el saber. ¿Por qué medio? El partido político, soporte o sujeto del saber, lo transmite a los obreros, lo comunica, lo hace accesible, sin cesar de poseerlo. Ahora bien, el partido político tiende con el Estado o a cubierto del Estado a elevarse por encima de la sociedad. La experiencia lo muestra y la teoría puede demostrarlo. Todo partido político —sin saberlo o sabiéndolo— es hegeliano en esencia.

La teoría hegeliana del saber, vinculado «positivamente» a la acción política y, por esta mediación, al Estado, ha impregnado el marxismo; ha escapado a la crítica marxista, para dar como fruto esa teoría que *priva* del conocer, actual o virtual, a lo vivido, a lo espontáneo, a la práctica social a un tiempo. Lo concebido y lo vivido se oponen, como el conocimiento político adjudicado al partido y la espontaneidad ciega a las masas, incapaces de lucidez y cultura.

10. No es, sin embargo, seguro que el capitalismo —el modo de producción capitalista— se constituya en sistema coherente y perviva bajo este concepto. No es tampoco seguro que la burguesía se constituya definitivamente en *clase* a escala mundial y pueda sobrevivir. Todavía quedan posibilidades de que la clase obrera se erija en «sujeto colectivo», es decir, en sujeto político en el sentido señalado más arriba. Pese a los obstáculos,

a las coacciones, a la violencia, ciertos indicios muestran que la *penetración* —no ideológica, sino práctica— de la clase obrera es *posible*. Esta posibilidad basta para que el «sistema» no pueda estabilizarse como tal ni cerrarse como sería el deseo de todo sistema (desde el momento en que se cierra aprisiona a los suyos; así hizo el estalinismo con los estalinistas, dicho sea de pasada).

Algunos llegan a negar incluso la existencia actual del capitalismo como conjunto (modo de producción) y totalidad. Según ellos, el «capitalismo» se ha disociado ya en naciones-Estados, en «sociedades», cuyas particularidades dominan —cultural, políticamente— los rasgos económicos generales. Con lo cual el análisis marxista queda relegado a una especie de folklore, a una forma distinta de pronunciar la frase: Marx ha muerto. A menos que sea una forma de anunciar el fin de la era burguesa y el advenimiento de la era proletaria, con sus ideas e ideologías, sustituyendo a los «valores» e ideologías burguesas. Esta tesis excesiva, como tantas otras, es ambigua; puede ser «izquierdista», puede ser derechista.

Estos teóricos o, mejor aún, estos ideólogos, ¿pueden negar que hay capitales, unos invertidos en un lugar, otros flotando por encima de los espacios nacionales, buscando un lugar, sumas que figuran en papeles, certificadas por firmas, garantizadas (más o menos) por una *abstracción concreta*, por el oro?

Estos capitales «dan beneficio» a sus poseedores capitalistas. ¿Cómo? De dos formas: produciendo directamente otros capitales mediante las especulaciones e invirtiéndose para producir plusvalía.

Y de ahí no se deriva que ya no haya capitalismo, sino que el «capitalismo» no constituye ya, como en la época de Marx, una totalidad relativamente inteligible, un «sistema» relativamente definido,

pese a sus contradicciones internas. Diferenciado, espacializado, mundializado, está constituido por una pluralidad de subsistemas; los Estados nacionales, el «sistema monetario», el mercado mundial, etc. ¿Habrán desaparecido las contradicciones? Por supuesto que no; se han hecho más complejas o, mejor dicho, se han agravado, sin alcanzar el punto de ruptura, rozándole a veces...

Y en este sentido y en gran medida, ¿no es «marxista» el mundo moderno?

¿Han sido transformadas las relaciones de producción? No. La propiedad privada sigue siendo la piedra angular de esta sociedad: se extiende ahora a todo el espacio. La transferencia del suelo, o del subsuelo, al Estado, apenas ha modificado la situación, no más que la gestión estatal de los medios de producción. La propiedad de Estado sustrae tanto como la propiedad denominada «privada» la gestión de las fuerzas productivas y de la producción a los interesados, a las personas afectadas, productores y usuarios. La actividad «privativa» cambia poco, tanto si es ejercida por un particular como por una institución estatal.

La reproducción de las relaciones de producción provoca hoy día un problema a escala mundial. Contra los pronósticos de Marx se reproducen en las líneas esenciales; sin embargo, hay muchos cambios en el mundo: crecimiento económico, extensión del capitalismo al espacio entero (salvo en los países llamados socialistas), poder y unidad (frágil, pero constituida) del mercado mundial. ¿Quién asegura la reproducción de las relaciones sociales y cómo lo hace? ¿Qué es lo que cambia y qué es lo que no cambia? No resulta fácil contestar. El *status* de la mujer, por ejemplo, tiende a cambiar, lo cual no altera las relaciones de producción, pero no por ello debe subestimarse en tanto que cambio profundo.

Una sociedad piramidal se yergue sobre esta base: la propiedad. Tiene pilares: la industria y la urbanización, la propiedad de las empresas y la del suelo. Se apoya sobre realidades establecidas e incluso programadas: lo cotidiano, lo urbano. Y, sin embargo, en el curso de este vasto proceso, la «socialización de la sociedad» sigue su marcha, es decir, los tabiques caen y sólo se reconstruyen por coacción (violencia).

Repitamos esta verdad sorprendente y poco asimilada: la primacía de lo económico, del intercambio y del valor de cambio, de la producción para el mercado, caracteriza al capitalismo cualesquiera que sean la etiqueta política y la ideología que lo acompañen. La burguesía mantiene esta prioridad en el orden estatal-político que promulga. En cuanto al socialismo, invierte, en principio, el mundo al revés; restablece la prioridad del uso y de las necesidades sociales. Restituye así, según Marx, la transparencia de las relaciones, características de las sociedades precapitalistas, al quitar a esta «transparencia» la violencia directa (extraeconómica) que antes iba vinculada a las relaciones personales.

Es inútil volver sobre este hecho: el sedicente socialismo «marxista» sólo tiene objetivos esencialmente económicos. El economismo y el productivismo, extraídos del marxismo, justificados aprovechándose de Marx —no sin abusar de los textos—, han invadido el mundo moderno.

En tal sentido (irónico), ¿no es marxista este mundo? Lo es, no menos irónicamente, si es cierto que una fórmula se generaliza durante el período «de transición», de crecimiento. ¿Qué fórmula? La que exponemos a continuación, que reemplaza poco ventajosamente el delirio idealista de los cristianos y el famoso «Amaos los unos a los otros», así como la no menos famosa divisa: «¡Proletarios de todos los países, uníos!». Hoy la consigna dominante, aunque inconsciente, la divisa, la máxima de la acción, sería: «¡Explotaos los unos a los otros!». Los países ricos explotan, oprimen, humillan a los pobres que se desquitan en cuanto pueden; lo mismo ocurre con las regiones y con los sectores. Los artesanos, los campesinos, los funcionarios, los intelectuales e incluso los obreros no tratan menos que los otros de sacar el máximo (económico) de la situación, de las relaciones sociales. Las clases, fracciones de clases, grupos y castas se explotan mutuamente en la unidad aparente del Estado-nación, de la «sociedad». La lucha por el reparto de la plusvalía y del sobreproducto aumenta y se agrava; otras capas sociales rivalizan con la burguesía (con muchos menos medios) que continúa imponiendo su hegemonía al oponer el «óptimo» (suyo) a los «máximos» de las demás clases.

¿No está esto de acuerdo «en profundidad» con los análisis de Marx en el final (incompleto) de *El capital*?

11. La burguesía hegemónica ha asimilado (recuperado) parcialmente el marxismo y, de modo especial, la racionalidad fundada en la práctica (la producción) industrial. De ahí ha extraído, así como de su experiencia política, conceptos y prácticas: un cierto dominio del mercado gracias al saber y a las ciencias; un sentido de la organización que ha modificado el capitalismo tradicional (competitivo), una semi-planificación.

En último extremo volvemos a encontrarnos con el Estado, oficina de estudio de las firmas capitalistas, frente al Estado, organización del pillaje. Enfrentamiento que define un intervalo, es decir,

un vasto abanico de posibilidades, de compromisos y de matices, como se ha dicho anteriormente.

Por poca razón que se reconozca a Marx, el mayor error, la mayor locura para un movimiento que se dice revolucionario es reforzar el Estado. Ahora bien, ¿no han seguido todos este camino, el del fracaso?

Este mundo no puede ser titulado de «marxista» ni estudiarse en función de Marx sino de modo irónico. Cuando los políticos adoptan la perspectiva del crecimiento ilimitado en todos los sectores, desde el poder al saber, lo que implica el gigantismo (de organización), ¿son marxistas? Algunos lo creen, otros lo pretenden. Nosotros decimos irónicamente: quizá, pero...

Pero si los conceptos de Marx poseen un sentido preciso: la revolución se hace contra el Estado y, por tanto, en un momento dado, el Estado se vuelve contrarrevolucionario.

Una constatación de este tipo no inclina hacia esa forma de anarquismo que rechaza el conocer y tiende hacia el «salvaje», individualismo y naturalismo. Implica el traspaso de los privilegios *institucionales* a lo *organizativo*, de lo que en la actualidad se puede decir que no nace de la práctica industrial, sino de la *práctica espacial*, que se superpone a la industria y la sobredetermina cada vez más.

De este modo se puede recoger el pensamiento de Marx a partir de lo actual, en función de lo que hay nuevo en el mundo. Recogida diferente de la repetición exegética y de la interpretación aventurada.

4. EL «DOSSIER» NIETZSCHE

1. ¿Menos abundante que el de Hegel o el de Marx? Aparentemente no. ¿Más sorprendente? Sin duda, porque el «nietzscheísmo» se injerta en la locura literaria y poética, llena de delirios retóricos, sin lazo alguno con la acción y la práctica sociales.

A principios de siglo, la joven de la burguesía que toma un amante y quiere «vivir su vida» cita a Nietzsche[1]. En Francia, en esa época, el «nietzscheísmo» representa una especie de izquierdismo anarquizante que más tarde debía engendrar a hijos escandalosos[2]. En Alemania, en Austria, Strauss y Mahler dedicaron a Zaratustra y a Nietzsche desde finales de siglo obras musicales de estilo heroico y pesado. A continuación, en Francia, la «recepción» de la doctrina (si se puede decir) nietzscheana seguirá direcciones diametralmente opuestas (Gide y Drieu La Rochelle, es decir, la izquierda y la derecha, por ejemplo). El

[1] Véase Daniel Lesueur: *Nietzschéenne!*, novela aparecida hacia 1905.

[2] Véase R. Vaneigem: *Traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, París, 1968 (que hace trampas sobre su genealogía).

nietzscheísmo es entonces una actitud de élite, la formación (presunta) de una nueva aristocracia [3].

A propósito de F. Nietzsche debería distinguirse la posteridad de la influencia. En el primer caso, su obra entra en lo que podría llamarse la genealogía del tal hombre, pensador, poeta, hombre de acción. En el segundo caso, los malentendidos se suceden y el influjo se propaga de desconocimiento en desconocimiento; ¡una «buena lectura» de Nietzsche le hubiera privado de muchos discípulos! Otro tanto se puede decir de Marx (pero ¿hay lecturas buenas y malas?).

Ciertas filiaciones merecerían por sí solas varios estudios bajo diversos enfoques. Así, las relaciones entre Nietzsche y G. Bataille, o entre Nietzsche y Hermann Hesse, o entre Nietzsche y R. Musil. *El juego de abalorios* predice lo que le ocurre a una sociedad cuando un saber esotérico que pretende lo absoluto posee el prestigio y busca el poder. ¿Qué ocurre? Está en manos de una casta, que se parece a una orden monástica; esta orden, que domina una región (Castalia), pero no el país entero, entra en conflicto con el poder y con lo «real». El saber se refina, se perfecciona, deviene verdaderamente total (matemático, lingüístico, musical, histórico, etc.). Resultado: un fracaso no menos total. La tesis hegeliana de la primacía del saber se vuelve contra el filósofo y la filosofía. Hermann Hesse, sin embargo, ha conservado de Hegel el elitismo, el papel del Logos y el de la lingüística como ciencia primordial, otorgando, como Nietzsche, a la música un valor igual al del saber, aunque contrario. En cuanto a *El hombre sin cualidades*, ese gran libro está impregnado

[3] Una parte del *dossier* Nietzsche figura en la obra ya citada de P. Boudot: *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*. Entre 1930 y 1960, los escritores franceses completan felizmente la obra de G. Bianquis: *Nietzsche en France*, 1928.

de una ironía muy nietzscheana. Réplica a Stirner, más individualista aún que «el único y su propiedad», el hombre sin cualidades las tiene todas, pero no hace nada con ellas ni nada puede hacer en la Europa de 1913.

Quien tuviera en sus manos el *dossier* de Nietzsche completo y lo hojeara atentamente iría de sorpresa en sorpresa. Comprobaría que el general De Gaulle, hombre de Estado francés célebre e influyente a mediados del siglo XX, atribuía a Nietzsche una importancia y una responsabilidad pasmosas, no sin equivocaciones increíbles sobre el pensamiento del filósofo poeta. Para él, Nietzsche y Alemania son una misma cosa: Alemania adoptó a Nietzsche, que refleja el espíritu germánico. Todos los errores de Alemania, según el general De Gaulle, se deben a las «teorías» de Nietzsche. «El Superhombre, con su carácter excepcional, la voluntad de poder [...], les pareció a esos ambiciosos apasionados el ideal que debían alcanzar...» [4].

El hecho de que un hombre de Estado pueda enunciar tales tonterías y cometer tales errores entraña algunas consecuencias; en primer lugar, la falta de respeto, ya conseguida; luego, la sospecha sobre el «pensamiento» de ese hombre y de los hombres de Estado en general. Hasta tal punto que no parece imposible que los hombres de Estado germánicos hayan cometido a propósito de Nietzsche el mismo error capital [5]. Extraña e im-

[4] Véase A. Philomenko: «De Gaulle, un philosophe de la guerre», en *Etudes polémologiques*, núm. 7, enero de 1973.

[5] El *dossier* completo contendría las referencias nietzscheanas de ciertos teóricos del III Reich. Sobre esto véase H. Lefebvre: *Nietzsche*, Editions Sociales Internationales, 1939 (fecha a subrayar: fue el primer libro escrito para demostrar que Nietzsche no era, en modo alguno, responsable de la interpretación fascista).

previsible ironía: un Nietzsche wagnerizado (lo que a todas luces no le hubiera agradado nada), una imagen mítica del filósofo-poeta ha gozado durante largo tiempo de prestigio y de influencia.

A partir de malentendidos muy diversos ha habido un nietzscheísmo anarquizante, un nietzscheísmo elitista (es decir, «derechista» e incluso fascistoide). Y hace poco, el retorno a Nietzsche, llevado a cabo con imparcialidad por historiadores de la filosofía, ha restablecido la verdad textual: se han mutilado los escritos de Nietzsche para «deformarlos» en este o en aquel sentido. La hermana de Nietzsche, Elisabeth, después de la muerte del poeta-filósofo, fue culpable de una falsificación; reaccionaria, antisemita (por la influencia de su marido), no dudó en modificar el sentido de los textos mediante montajes, supresiones, etc. Y una vez restablecida la verdad histórica, Nietzsche tampoco ha dejado de padecer algunos ultrajes. Racionalizado, sistematizado, dogmatizado «a la francesa» (según las tendencias del pensamiento francés actual, es decir, del logos y del *cogito* cartesianos en plena crisis, cuando los filósofos tratan de salvar las apariencias y salir del apuro), Nietzsche ha perdido la mordacidad, el lado ofensivo, altanero a veces, de su poesía.

De una renovación de su «influencia» (palabra sospechosa, si tenemos en cuenta lo que sobre ella dice Nietzsche) ha resultado en Francia una curiosa renovación de la filosofía. Mientras que bajo la «influencia» hegeliana, el filósofo profesional se convierte en servidor (servil) de la política, el filósofo de filiación nietzscheana se pronuncia contra el poder, sea cual fuere. En cierta medida deja de sobrevivir: revive. Encuentra incluso el sello del poder (de la potencia y de la voluntad de poder) en el lenguaje. A veces, después de matar a «Dios» y al hombre, llega a matar también el sentido, la verdad y, por último la Identidad (la del sí consigo, que permite *nombrar* y tener lo nombrado). Este filósofo profesa a su vez el gran desprecio: el desprecio por lo que no es grande. Como Nietzsche, pone la civilización (mal definida, hay que admitirlo) por encima de la sociedad y del Estado.

¿Sigue siendo un filósofo este filósofo moderno? Si sólo se interesa por Nietzsche a través de la filosofía (o porque la lingüística se ha vuelto a poner de moda, ciencia llamada en tiempos de Nietzsche y por él «filología»), ese interés no va muy lejos; deja a nuestro moderno pensador muy tranquilo en medio de esas categorías que cree haber superado y que conserva religiosamente. Si ese pensador moderno llega hasta el fin, si comprende en el fondo la «voluntad de poder», ¿a dónde llega? Esta pregunta encontrará más adelante una respuesta (un ensayo de respuesta). Podría suceder que la situación de ese filósofo fuera incómoda y que su audacia titubeara. ¿Por qué? Porque Nietzsche condena y rechaza la filosofía entera. Igual que Marx. Este la rechaza y refuta porque carece de relación con la práctica y no puede *realizar* su idea del hombre. Para Nietzsche, la filosofía se compone de mitos que ni siquiera tienen la belleza de los mitos de la mitología. Las representaciones filosóficas comprenden algunos mitos de los orígenes y de lo original. La filosofía se representa comienzos: los comienzos del mundo, del hombre, de la conciencia, del pensamiento. Y se las apaña para que la pregunta contenga la respuesta: el Ser, Dios, el Alma, la Naturaleza, etc. Se pueden enumerar los mitos secularizados de la filosofía: el Ser primordial (visto desde abajo: la Naturaleza, la Materia, el *Grund*; visto desde arriba: Dios, la Transcendencia, la Idea), el dua-

lismo (el Bien y el Mal, el Pensamiento y la Materia inerte), etc.

Denunciada por la renuncia nietzscheana a lo fácil, la filosofía concluye con el gesto de Orfeo y el gesto de Narciso. Orfeo se aparta de su camino, se vuelve hacia la vida perdida para siempre y de esta forma se pierde. Narciso, obsesionado por el espejo donde se descubre, aprende que él mismo no es más que un reflejo, y muere. A la filosofía y a los filósofos no les queda otro recurso que éste: el gesto de Orfeo —el vano retorno hacia lo original— y el gesto de Narciso —la muerte en la contemplación de sí mismo—. En ambos casos, la filosofía se acaba. Sólo sabe engendrar la ilusión de la altura y la ilusión de la profundidad en el espacio mental filosófico. Busca unas veces el efecto de la transparencia, otras el efecto de la opacidad (sustancialidad). La filosofía perece ratificando con su fracaso el fracaso de la especie humana: obligando a ir más allá del «hombre».

2. Si bien se mira, Nietzsche no entra en esas categorías: la filosofía, la búsqueda de un sistema, la enseñanza de un saber. ¿Cómo se puede describir a ese genio «espantoso» de la forma en que él se presentaba a sí mismo?: «Lo que trato de hacer es espantoso en todas las acepciones del término [...]. Yo no desconfío del individuo, desconfío de la humanidad [...]. Una fatalidad indecible permanece unida a mi nombre...» (carta no enviada a su hermana, Turín, diciembre de 1888). Nietzsche, al mostrar los resortes, ha desmentido y desmontado todos los discursos de los espíritus religiosos, de los espíritus científicos, de los espíritus políticos. En un lenguaje que nada tiene en común con el suyo, porque es poco poético, pero que corresponde al movimiento de su pensamiento, puede decirse que es el Gran Descodificador del mundo occidental. Ha descifrado todos los mensajes, todos los lenguajes de Europa. ¿El nietzscheísmo? Es la actitud de aquellos para quienes los discursos ya no tienen secretos; las cerraduras fueron forzadas, los cajones abiertos, las cajas fuertes rotas. Todo cuanto contuvieron los archivos de las iglesias y de los Estados está por ahí, por los suelos; cualquiera puede leer y pisotear esas escrituras ineptas. Lo cual sólo altera la suerte de los escritos, no la de las cosas. Descifrados, descodificados, los escritos que pretendían ser enigmáticos no ejercerán ya el menor atractivo.

Y el Gran Descodificador, ¿tiene un código? ¿Guarda en él su secreto, un último secreto? ¿Será él el sin-código que escapa a todo desciframiento y, por tanto, sin fe ni ley, sin casa ni hogar, es decir, el fin de los fines?

Nietzsche prosiguió implacablemente la anatomía y la disección (términos biológicos), el análisis, el proceso (términos intelectuales y jurídicos), la descodificación (término de un modernismo algo afectado) de la cristiandad, del judeocristianismo, y con mayor amplitud aún de Occidente, del grecolatinismo, del Logos europeo. Invocaba un Oriente de poesía y de música, la suavidad divina frente a la pesadez y el aburrimiento de Occidente.

Desde entonces, y siguiendo las líneas de Marx, se ha procesado a la burguesía, al capitalismo, con un doble o triple error. Se han repetido hasta la saciedad las mismas grandes verdades sobre la burguesía, y tales verdades se vuelven molestas. Desde el principio aburrían por su moralidad: la dureza de la burguesía, su egoísmo, la injusticia de la sociedad burguesa, las desigualdades del capitalismo, etc. Para Nietzsche, quienes condenan la

sociedad burguesa en nombre de la justicia, de la caridad y de la verdad, no van muy allá.

Las denominadas ciencias humanas, en estado naciente hacia finales del siglo XIX, dejaban de lado la cuestión de los brutales orígenes y de las duras condiciones del capitalismo, a saber, la acumulación del capital (nadie sospechaba que la teoría volvería a tener, a propósito del Tercer Mundo y del socialismo en países «atrasados», actualidad). Ante los límites de estas tesis y los callejones sin salida de las polémicas, la sociedad volvió a los «primitivos», a la etnología o la antropología, contorneando así la sociedad moderna después de haber desviado su estudio hacia una retórica moralizante y una historicidad politizada.

Nietzsche ha evitado estos errores y esas elisiones. No da rodeos ni soslaya. Si habla poco del capitalismo y de la burguesía es porque los desprecia y los condena globalmente, sin pensar que haya en ellos un «objeto» digno de interés; también porque los engloba en el judeocristianismo. Todo Occidente derivaba desde el principio —desde el fracaso de Grecia— hacia lo que llegó a ser. La orientación de Europa se decidió en el siglo XVI. Occidente tenía otras posibilidades; después de la Reforma y de la Contrarreforma se asocian la riqueza en dinero y el poder estatal; la suerte está echada: algunos tipos superiores, como el creador universal (Vinci, Miguel Angel) o el «virtuoso» (hombre de la *virtu*, de la audacia inteligente, el Príncipe, César Borgia), van a desaparecer para siempre.

Para Nietzsche, la crítica de esta «modernidad», que ve nacer en torno a sí en las proximidades de 1880, forma parte de una crítica más amplia: de la historia que comienza en Grecia y en Roma y concluye con la barbarie europea del siglo XIX.

Nietzsche no piensa que por no hablar de capitalismo estreche su polémica y reduzca su pensamiento, antes bien, todo lo contrario.

En todas partes y siempre, ya se trate de la religión o del Estado, de la economía o de lo político, Nietzsche descarta de entrada las representaciones y las ideologías, las justificaciones mediante el saber. Al servirse una vez más de esta palabra demasiado moderna, Nietzsche tira los *códigos* usuales al cubo de la basura después de haberlos descubierto y formulado. Elimina lo concebido y lo percibido para no aclarar más que lo *vivido*. A quien sufre se le demuestra de mil maneras que debe soportar el sufrimiento en nombre del interés general o en nombre de la verdad. Al humillado se le demuestra que tiene la humillación y la virtud de la humildad por destino. Pero si «yo» concentro *mi* atención y *mi* lucidez sobre «mi» sufrimiento, sobre «mi» humillación, todo cambia. El resultado afectivo se convierte en esencial; lo accidental subjetivo pasa a primer plano, sin que esa lucidez implique una concepción del «sujeto» o de la «emoción». Hecho poético que viene tras las justificaciones morales del sufrimiento, tras las legitimaciones ideológicas de la humildad: lo vivido se ahonda, nocturno, profundo; se proclama, reclama la palabra, la toma. Se dice: poesía, canto, música, danza. Da vida a otra metamorfosis: el dolor se transforma en alegría.

Se da, por tanto, en la obra de Nietzsche, con relación a la concepción generalmente admitida del saber, concepción ritualizada por el hegelianismo, una inversión de sentido, un vuelco de la perspectiva. ¿Como en el caso de Marx? No. El vuelco del mundo al revés, en Nietzsche no tiene nada de objetivo ni de práctico. Desquite de lo *vivido* es también el desquite de lo subjetivo. El hegelianismo y más tarde los pensadores de orientación mar-

xista han teorizado para rechazar las «ilusiones de la subjetividad». Para Nietzsche, lo subjetivo tiene razón, de modo más radical que lo conceptual y lo objetivo. Cuando habla de las gentes de la Antigüedad, de la Edad Media, del Renacimiento, Nietzsche no deja un minuto de pensar en sí mismo, de reflexionar sobre sí, con sus dolores, sus rebeliones, sus humillaciones. Experimenta el judeocristianismo entero, enemigo del cuerpo, en su propia carne. Experimenta el ardor de los grandes renacentistas en su propio pensamiento, y en la fascinación de la muerte, fascinación de la que hay que salir triunfante para continuar viviendo, reconoce el sentido trágico de los griegos. La gran mutación, la «transvaloración», ¿no será, en primer lugar, la afirmación de lo *vivido*, del *momento* subjetivo, tras librarse de la jaula del *cogito* cartesiano, del Sujeto filosófico, encerrado en sí mismo? Cada momento de *mi* vida única desaparece de modo irremediable. Si alguna vez vuelve, si se reproduce, es una posibilidad prodigiosa. Su valor *es* infinito. ¿«Es»? No. Cada momento «es» irrisorio; pero si atribuyo un infinito, el del valor, a cada momento, lo vivo por fin. Lo vivido; puedo y debo valorarlo infinitamente (véanse *Cartas* del 19 de junio de 1882, de septiembre de 1881, etc.).

De este modo, Nietzsche se convierte en poeta, dominando el saber mediante la poesía. El vuelco de la situación, este acto que puede describirse «dialécticamente», pero que no depende para nada de una teoría de la dialéctica, no reniega ni niega el saber. Refuta la prioridad del saber, la adhesión a una «representación» de lo real en nombre del saber —a una ideología—, pero se sirve del saber. Filólogo, psicólogo, sociólogo, historiador, Nietzsche no ha renunciado a nada del saber o de las ciencias. Invierte su prioridad sometiéndolas a lo vivido. La poesía se convierte para él en medio y vía del conocer. No suprime el saber en el abismo del no-saber. Estudia las ciencias naturales, la fisiología, la física, la química de su tiempo, e incluso la lógica para encontrar argumentos para y/o contra ciertas teorías (el eterno Retorno) intermediarias entre filosofía y poesía.

A lo largo de su trayectoria, el Logos occidental ha emitido algunas proposiciones, cuya importancia, verdad y valor infinito han sido cacareados a gritos: «Pienso, luego existo». ¡No! Cuando pienso no existo, y si pienso es que no existo: busco el ser. El «sujeto» pensante se descubre «sujeto» discurriente, buscante, sufriente: sujeto del no-ser. En cuanto a la repetida afirmación de Hegel, según la cual el ser y el conocimiento se identifican, según la cual, por tanto, lo real y lo racional coinciden (de suerte que todo cuanto se realiza, incluso por la fuerza, tiene el derecho de la razón consigo), de ese Hegel, en fin, que sitúa en el centro la Idea, la Conciencia-de-sí, el Saber, ¡qué loco y qué locura! La conciencia, en el universo, no tiene nada de universal: es resultado de un azar, de una casualidad, de una coincidencia (afortunada o desafortunada) de circunstancias en un pequeño planeta: una coyuntura, no una necesidad; un accidente, no una esencia. Quizá una monstruosidad. Quizá una enfermedad del «ser», enfermedad que condena al ser consciente al sufrimiento para conocerlo, a desgracias que los «inconscientes» no conocen: la finitud, la muerte, la repetición, las luchas vanas y tantas otras más. Además, «ser consciente» en sí mismo, su conciencia no consiste más que en afloramientos, emergencias, evanescencias; es una *superficie* que bajo sí tiene la profundidad y sobre sí la luz, superficie análoga a la de un espejo que refleja y «no es nada»: precioso,

maravilloso y vano[6]. La opacidad inaccesible de la profundidad y la vana transparencia de las alturas no dejan a la conciencia más que este puesto: superficie, espejo.

Pero para definirse así, en su valor y no en su ilusión de verdad, el Saber, la Conciencia, necesitan del *conocer* y del conocer entero: filosofía, filología (es decir, para Nietzsche, la lingüística, la retórica, la estilística, la historia del lenguaje), historia crítica del arte, etc. Lo que dice lo vivido, lo que ocultan los dolores humanos, lo que declara la poesía: es necesario para declararlos «hacer del conocimiento la más poderosa de las pasiones». Entonces el saber puede retractarse —relativizarse— sin desmentirse en beneficio de una concepción o de una visión más amplia. Para poner la conciencia en su sitio en el universo —realidad ínfima y falaz, pero de valor infinito para el «sujeto» concreto— se necesita una fuerza; ¿cuál? La del conocer. Sólo entonces y sólo así la conciencia deja de instalarse en el centro de la «realidad» y de tomar su incierto reflejo por una «sustancia». Deja también de destruirse al considerarse como insignificante. Al optimismo ingenuo y vanidoso le sucede un pesimismo. ¿Un nihilismo? No. El problema deja de girar en torno a la realidad —al estudiarla, al leerla— para dar vueltas en torno de la metamorfosis. ¡Cambiar lo real! ¡Cambiar la vida! Eso no quiere decir «vivir mejor, producir más», sino crear una vida distinta. Cambiar lo real quiere decir: transfigurarlo, como la luz transfigura las cosas sin modificarlas materialmente. Como el arte transfigura lo que toca, creando «otra cosa» con los elementos de lo real. Como

[6] Véase *Das Philosophen Buch*, en la traducción de Marietti, Aubier, París, 1969, especialmente los fragmentos 54, 64, 139, etc.

la tragedia crea una alegría con el horror, la sangre y la muerte.

3. «En algún rincón apartado del universo, difundido en el resplandor de innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella sobre la cual animales inteligentes inventaron el conocimiento. Ese fue el momento más arrogante y más mentiroso de la «historia universal», pero no fue más que un minuto. Apenas unos suspiros de la naturaleza, y la estrella se congeló, los animales inteligentes debieron morir. Tal es la fábula que alguien podría inventar...»

Este es el comienzo de un escrito breve y decisivo de 1873: *Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en sentido extra-moral*, escrito que no sólo presagia las opiniones ulteriores de Nietzsche, sino que contiene una teoría del lenguaje, teoría de la que hace poco se ha comprendido que anuncia y desborda las elaboraciones más modernas de la lingüística, de la semántica, de la semiología o semiótica, de suerte que su comprensión hubiera evitado muchos errores, muchas extrapolaciones. Pero ese escrito también fue relegado a la sombra, oculto, desconocido, perdido entre los esbozos, los borradores, los proyectos, las obras de juventud.

¿Qué ha ocurrido entre el momento en que Hegel, sin reservas ni escrúpulos, pone en el centro del hombre y del universo el Saber, confundiendo el logocentrismo, el europeocentrismo, el antropocentrismo en la misma filosofía de la idea, y el momento en que para Nietzsche la tierra, el hombre y la conciencia no son más que azares felices, errores quizá de la naturaleza material, en el infinito del espacio y del tiempo?

Se han producido muchos acontecimientos científicos y, especialmente, la obra de Darwin, la teoría de la evolución. *Los orígenes de las especies* aparecieron poco antes que *El capital*, de Marx (1867). El mundo científico e intelectual debió resentirse con el terrible golpe dado por Darwin a la teología, a la filosofía tradicional. Un nuevo aspecto del hombre en el mundo entraba en escena. ¿En qué momento conoció Nietzsche la teoría de la evolución y concibió una especie de unidad entre esta teoría y el pensamiento de Schopenhauer (que sitúa en el origen de la realidad humana la vida inconsciente y la naturaleza en lugar de la Idea)? Es difícil precisarlo, pero no se puede ignorar que esa «búsqueda» orienta un período del pensamiento nietzscheano, el que va desde *Humano, demasiado humano* hasta *Aurora* y *La Gaya Ciencia* (1878-1882) (véase sobre estos puntos precisos el fragmento 354 de *La Gaya Ciencia: «Vom Genius der Gattung»*, y también el fragmento 357). Darwin continúa a Hegel para Nietzsche: *«Ohne Hegel kein Darwin»* (sin Hegel no hay Darwin). Sin embargo, este último modifica el sentido de la historia y del desarrollo, hasta tal punto que le priva de todo carácter germánico, mientras que los alemanes siguen siendo hegelianos y optimistas, aunque sin motivo.

La gran obra y la teoría de Darwin fueron saludadas por Marx y por Engels como introducción a una época nueva de la ciencia. ¿Midieron sus consecuencias? Si Darwin tiene razón, «el hombre genérico», «el hombre específico» sobre el que Marx basó su pensamiento corrigiendo a Hegel mediante Feuerbach, ese «hombre» no se presenta ya como el hijo predilecto de la Madre-naturaleza, que lo ha criado, alimentado, llevado en sus brazos para alzarle hacia las cumbres del pensamiento. Este naturalismo que privilegia aún al ser hu-

mano y que proviene, sin duda, de Espinosa, ese materialismo optimista se derrumba. «El hombre» para los darvinianos no es más que un producto del azar; las especies, en su lucha por la vida, han dado lugar a formas aptas para la lucha, mediante la desaparición de las demás.

La especie humana parece extraña. Lo cual para la teología y la filosofía clásicas significa que esta especie permanece extraña a la naturaleza, a la materia, a la vida y, por tanto, corresponde a una teoría de la trascendencia. La teoría de la evolución obliga a la naturaleza humana a volver a las filas de la naturaleza. Puede llamarse «específica» entre los géneros más generales: vertebrados, mamíferos, etc. Sus caracteres específicos se definen, sin embargo, bastante mal y la antropología a duras penas puede establecerse en un plano científico. ¿Qué caracteriza al hombre? ¿La palabra o el lenguaje? ¿La posición de pie? ¿El cráneo? ¿La quijada? ¿La mano y el trabajo? (para Marx). ¿La conciencia de sí (que piensa)? ¿La risa? ¿El saber? La teoría de la evolución sugiere otra interpretación del «hombre»: la especie humana señala el «fin» de la naturaleza. ¿En qué sentido? ¿Finalidad? ¿Agotamiento? ¿Error? ¿Especie fallida? La filosofía del querer-vivir en Schopenhauer agrava estas preguntas sin responder a ellas. ¿Qué es el saber según Schopenhauer? Una especie de estado incierto, mezcla de querer-vivir ciego y de renunciamiento a la vida, mezcla de afirmación y de futura autodestrucción de la especie humana, así como del mundo.

Entre Hegel y Nietzsche[7], y en pocas decenas de años, las ciencias han cambiado y avanzado, con

[7] Hegel y Goethe mueren en 1831 y 1832. Marx comienza a escribir y a intervenir en la vida política hacia los veinticinco años, hacia 1842. Su último escrito importante data de 1875. En ese momento, Nietzsche ha publicado ya

importantes consecuencias de orden «filosófico». Pero hay más. En primer lugar, dos fracasos de la revolución según Marx: en 1848 a escala europea; en 1871 en Francia. ¿Quién se beneficia de estos acontecimientos? La Alemania imperial, que precede al imperialismo. La contribución de guerra pagada por Francia estimula la industria alemana: es el «despegue». En pocos años, Alemania recupera su atraso económico y político. Al enjugar ese retraso, pierde su genio teórico y lo reemplaza por la pesada erudición de los *bárbaros cultivados*. El Canciller de Hierro triunfa en todos los frentes. ¿No asiste Nietzsche a la ascensión ostentosa de la *voluntad de poder*? Durante algunos años no discierne sus contornos *políticos*. La denomina todavía como Schopenhauer: querer-vivir. Poco a poco, y no sin dejarse impresionar a veces por la Grandeza Política, va comprendiendo que la búsqueda del poder rige las relaciones sociales tanto y quizá más que la búsqueda de beneficios, dinero y honores. Percibe, por tanto, que la vinculación de esta voluntad de poder al querer-vivir biológiconaturalista de Schopenhauer es una operación filosófica en el peor sentido del término: especulativa, abstracta. «No hay voluntad más que en la vida, pero esa voluntad no es querer-vivir, en verdad: es voluntad de dominar. He ahí lo que la vida me ha revelado hace poco, lo que me permite, oh Sabios, resolver el enigma de vuestros corazones», dirá Zaratustra. El sujeto, el soporte de la con-

varios libros, entre ellos, *El Nacimiento ae la Tragedia* e *Intempestivas*. El texto teorético ya citado data de 1873. [Ese texto teorético aparece en la edición castellana citada de *El libro del Filósofo* bajo el título de *Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*, pp. 85-109; y en el tomo I de las *Obras completas*, traducidas por Pablo Simón con el título de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 541-556.]

ciencia, no se capta como «sujeto que piensa» ni como «sujeto que quiere» esto o aquello, sino como sujeto que somete a los otros, que trata de dominar: *libido dominandi*. Captada en las conductas sociales y políticas de la especie humana y, sobre todo en el Estado, la voluntad de poder ilumina la naturaleza y la vida. Y no a la inversa. Como había dicho Marx (a quien Nietzsche ignora), lo ulterior aclara lo anterior, el resultado aclara el principio, el desarrollo acabado permite comprender el proceso.

Lo esencial de su experiencia, que Nietzsche sólo capta con horror —huye de Alemania incluso antes de la guerra de 1870—, es que el Estado bismarckiano, imitador del estado napoleónico, va a servir de modelo a Europa, a una Europa que «trabaja con un ahínco febril en sus armamentos y presenta el aspecto de un erizo en actitud heroica», dice irónicamente una carta del 21 de febrero de 1888. Lo que lleva a las fulgurantes declaraciones de Nietzsche contra el Estado primero, luego contra Alemania. Estas declaraciones son contemporáneas de *La Gaya Ciencia* y de *Zaratustra*. El período evolucionista, casi darviniano, que produce (con otros ascendientes en el árbol genealógico, a saber, La Rochefoucauld, Chamfort, Stendhal) los aforismos crueles de *Humano, demasiado humano*, esa época termina cuando Nietzsche comprueba que el secreto del hombre, si es que tiene alguno, no puede ser invocado o traído a la luz en nombre de una teoría biológica. El sentido o la ausencia de sentido se descubren en una realidad de orden histórico, como había declarado Hegel, pero el sentido sólo aparece si se defiende la opinión contraria del hegelianismo. Lo que lleva más lejos: hacia lo Sobrehumano.

Die fröhliche Wissenschaft comienza y concluye con poemas, los últimos de los cuales, en apéndice

del volumen, llevan por título *Lieder des Prinzen Vogelfrei,* Cantos del Príncipe Fuera de la Ley. Desde el primer canto, el príncipe, cantando como un pájaro, ataca a todo el Occidente y lanza el desafío al Logos a través de Goethe, parodiando el final del segundo Fausto:

Weltspiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein
Das Ewig —Närrische
Mischt uns — Hinein!...

(El gran juego del mundo mezcla la apariencia y el ser; y la eterna locura nos mezcla a nosotros mismos.) Los fragmentos inmediatamente anteriores ponen de manifiesto el pensamiento profundo de Nietzsche: entre otros, el célebre número 377 de *La Gaya Ciencia: «Wir Heimatlosen...»* («Nosotros, los sin patria»), fragmento que se intercala entre el balance del germanismo y el de Europa (véase pp. 356, 357, 362, etc.). Nosotros, los sin patria, somos también los sin miedo. «*Furchtlosen*», título de la quinta y última parte del libro.

Zaratustra va osadamente más lejos y golpea más fuerte: «¿El Estado? ¿Qué se quiere decir? ¡Vamos! Abrid los oídos, voy a hablaros de la muerte de los pueblos. El Estado, el más frío de los fríos monstruos, es frío incluso cuando miente, y esta es la mentira que escapa de su boca: «Yo, el Estado, yo soy el pueblo». ¡Mentira! Los creadores han creado los pueblos y puesto por encima de sus cabezas una fe y un amor; así sirvieron a la vida. Los destructores tendieron en seguida las trampas, eso es a lo que llaman Estado, una espada suspendida y cien necesidades...» (Zaratustra, *El nuevo ídolo*).

A fines del siglo XIX atacar al Estado es para Nietzsche atacar a Alemania. No es sólo un sin

patria *(Heitmatlos)*, un vagabundo, un viajero que prefiere a los países del Norte el Mediodía soleado y sus ciudades. Va hacia ese Mediodía con el mistral («*Mistralwind, du Wolkenjäger*» —Oh mistral, cazador de tormentas—), y adopta su forma de vivir, sus valores: la gaya ciencia. Quiere encontrar allí la salvación, «*die grosse Gesundheit*» (fragmento 382). Reniega de Alemania, su patria, que ha olvidado la vida y acepta el peso del Estado, además del peso de la cultura pesada y del saber pedante. La correspondencia confirma la sinceridad de estas apreciaciones cada vez más severas a partir de *Aurora* y de *La Gaya Ciencia.* La carta a Overbeck del 18 de octubre de 1888 resume la requisitoria nietzscheana contra los alemanes, que llevan sobre su conciencia «todas las grandes desgracias de la civilización». Cada vez que Europa, buscando su camino, ha visto abrirse el horizonte, los alemanes intervienen y acaban con las posibilidades. Cuando en el siglo XVIII en Inglaterra y en Francia se descubre un modo científico de pensamiento y de acción, Alemania pone en circulación la filosofía kantiana. Alemania derrota a Napoleón, el único que hasta entonces ha sido capaz de hacer de Europa una unidad económica y política. Los alemanes tienen hoy (1888) el Imperio metido en la cabeza y, por lo tanto, el recrudecimiento del particularismo, «en el momento en que se plantea por primera vez el gran problema de los valores». Ningún momento fue nunca tan decisivo, ¿pero quién podía sospecharlo? Los alemanes arrastran a Europa y al mundo occidental por el camino de la decadencia. En cuanto a los europeos que se lanzan por el camino del progreso (económico, tecnológico), ignoran su decadencia. Van a malograr a Europa, como los griegos después de Pericles malograron Grecia y cayeron en una vida

empobrecida, en «la voluntad de perecer, en la gran lasitud...».

Por lo que a Nietzsche se refiere, huye, como más tarde harán tantos poetas y artistas (luego tantos turistas), hacia los países «atrasados»; no porque estén «atrasados», sino porque conservan un poco de la civilización que pierden los países «modernizados». Las relaciones sociales, pese a la pobreza, son en ellos más «ricas».

Algunas observaciones de pasada. En primer lugar, ¡qué notable simultaneidad, qué luminosa concordancia entre la crítica de Marx al Programa del partido socialdemócrata alemán y la crítica del estatismo alemán por Nietzsche! Las mismas fechas concuerdan. En las cercanías de 1875, Alemania y Europa —donde Alemania domina— toman un mal cariz: la presión del Estado es tan fuerte y está tan racionalmente (ideológicamente) justificada que aplasta toda acción y todo pensamiento, incluso aquellos que se creen revolucionarios (los de la socialdemocracia).

La crítica nietzscheana tiene el mismo punto de partida que la crítica marxista: Hegel y el hegelianismo como teoría del Estado, el principio y la práctica estatales como aplicación de la racionalidad política, particular de Europa, sobre la que Hegel ha teorizado. El mismo punto de partida en direcciones divergentes. Las poesías del Príncipe-Pájaro se distancian de los escritos de Marx y de Engels, hasta el punto de no tener nada en común, ni siquiera la intención crítica. Marx y luego Engels negocian no sin reticencias con los políticos y pensadores «de izquierda» alemanes (salvo con Dühring). Contra viento y marea, Marx primero y Engels después continúan apostando por la clase obrera alemana, la primera del mundo por su organización y por su conciencia. En ese mismo momento, Nietzsche desespera de la Alemania toda,

demócratas y socialistas incluidos. El Príncipe-Pájaro ha roto los lazos; dirige su vuelo hacia el sur y hacia la Gaya Ciencia, la ciencia del vivir y de la salvación, del goce, de la poesía, del amor (¡qué ironía!). Mientras Marx y Engels, revolucionarios, fuera de la ley a su manera, son traicionados por los suyos, el Príncipe Fuera-de-la-ley, que busca el amor, la locura, el goce, la gaya ciencia, no encontrará nada[8].

Segunda observación. La grandeza y decadencia del Imperio romano obsesionaron en Europa a generaciones enteras de personas cultas, incluido Hegel. Cada analista político buscaba cómo evitar a su país, a su reino y a su rey el declive del poder romano. Hegel vio ahí la prueba de su ley dialéctica sobre las relaciones de la cantidad y de la cualidad: *más allá* de un límite determinado estalla lo que se ha formado *más acá* de ese límite.

Grecia aporta a Nietzsche los temas y problemas de su meditación, en la medida en que su pensamiento se orienta hacia una retrospectiva que para él difiere de la historia. Nietzsche plantea los problemas del Logos europeo a la filosofía griega antes y después de Sócrates, a los pensadores políticos (Aristóteles y Platón), a los moralistas griegos, estoicos, epicúreos. Como Marx prescribe *metodológicamente* en los *Grundrisse*, el pensamiento va del presente al pasado para interrogarlo, antes de ir del pasado al presente para reproducirlo (explicarlo históricamente). La marcha primera y fundamental se define *regresivamente*; la marcha *progresiva* viene después, en segundo lugar, entrecortada por interrogaciones vivificantes. Lo que Hegel había visto y dicho, pero no hecho, puesto que su historia reconstruye (engendra, re-

[8] Alusión a la triste intriga entre Nietzsche y Lou Salomé, ensayo desgraciado de amor cortés (1882).

produce a grandes rasgos) el tiempo de la génesis histórica.

Nietzsche pregunta a Grecia sobre Europa. Adelantándose a su tiempo, se siente europeo porque ya no se siente alemán. Pero Europa, su Logos y su práctica (económica y política) le inquietan. Los griegos se perdieron tras una época magníficamente ascendiente. Se suicidaron en guerras suscitadas antes por su genio agonístico (polémico). Europa no puede compararse con el Imperio romano, víctima de su grandeza, amenazada desde fuera por los bárbaros. Europa se parece a Grecia, salvo en que en Grecia dominaba la ciudad-Estado y no el Estado-nación. Europa se le parece por su genio audaz, su razón conquistadora y sus luchas intestinas. En el momento en que todas las esperanzas parecían permitidas, la ciudad griega entra en declive y Grecia en decadencia: no por declive de un imperio, sino por decadencia de una civilización, lo cual es mucho más grave. ¿Es el *quid* de Europa?

Tercera observación. En esa Europa de las postrimerías del siglo XIX y en esa Alemania desaparecen la comprensión y la comunicación en el nivel más elevado, que forja la civilización y la alta cultura. Para hacerse entender hay que proceder mediante referencias, citas, erudición. Por lo que se refiere a Nietzsche, igual que por lo que se refiere a Marx, la incomprensión y los malentendidos adquieren proporciones extravagantes. Nietzsche lo sabe. Como también Marx. Los «discípulos» son los más culpables de los malentendidos, y la correspondencia de Nietzsche, igual que la de Marx, lo demuestra. ¡Qué pesadez, qué barbarie amenazadora en esa Europa que Alemania domina con su industria y su ejército! ¡Qué declive ya con relación a esos tiempos en que Florencia, Roma,

París, Viena, cada una a su vez y con su estilo, podían aspirar al título de «Nueva Atenas»!

Entre 1880 y 1890, los alemanes están ya tan imbuidos de su grandeza política, tan influidos por la ideología estatal que no establecen ninguna relación exacta entre los ataques de Nietzsche contra Alemania y su crítica del Estado. Se le toma por un renegado de la cultura alemana, por un enemigo anarquizante de la patria. Sin embargo, si polemiza contra los alemanes, no es porque el Estado alemán se pavonee exhibiendo su potencia; antes bien, al contrario, es porque los alemanes se dejan contaminar por «lo extranjero», es decir, por el bonapartismo y el estado napoleónico. Por todas partes, la postura de los «nacionalistas» y de los chauvinistas es más o menos la misma. En sus cartas se queja de verse confundido por sus lectores con el «anarquista Dühring» (los nacionalistas califican así a quien Engels trata de simple reformista). (Véase una carta de diciembre de 1885, enviada desde Niza a F. Overbeck.) Entre los raros compradores de *Zaratustra* hay wagnerianos (porque quieren defender a su ídolo) y antisemitas, porque asocian a su autor con el marido de su hermana, conocido por su antisemitismo; Nietzsche mientras tanto no cesa de protestar contra esa acusación y de decir que Europa no puede realizarse sin los judíos, levadura de esa masa que corre el riesgo de cubrirse de moho antes de haber fermentado.

Los alemanes, por tanto, no llegan a recibir, a asimilar, a concebir la crítica del Estado. La toman por el rechazo de la «sociedad», de la «patria», al mismo tiempo que el rechazo de Dios, de la moral. ¿Solos en Europa? Por supuesto que no. En esa misma época, en Francia, el desconocimiento no es menor y nadie va tan lejos como Nietzsche.

4. Nietzsche cerca por todos lados la fortaleza hegeliana. Dirige el asalto decisivo hacia las tres grandes torres que sostienen el sistema: la teoría de la historia, la del lenguaje, la del saber.

El ataque contra la historia comienza muy pronto. El título *El nacimiento de la tragedia* (1869-1872) por sí solo vale por un manifiesto. Para Hegel, que trata sobre la tragedia en el libro III de su monumental *Estética,* los dramaturgos griegos, según el modelo establecido por Esquilo, abordaron una oposición fundamental, «la del Estado, de la vida moral en su universalidad espiritual, con la familia en cuanto moral natural». La tragedia se introduce en la historia de los conflictos que camina hacia su resolución: la armonía de estas esferas: el Estado, la familia, el individuo.

Para Nietzsche, la tragedia *nace.* No traduce un proceso racional de mayor vastedad. No es (y nada es) el efecto de causas anteriores, de condiciones preexistentes; no «expresa» una historicidad racional durante uno de sus momentos. La tragedia ática nace de un conflicto profundo, insoluble por ser inagotablemente fecundo, que no llega a ninguna síntesis y que aparece en una determinada coyuntura única, imprevisible. Tuvo un lugar de nacimiento, una cuna, Atica: «Realizaremos un progreso decisivo en estética cuando hayamos comprendido, no como un enfoque de la razón, sino con la inmediata certeza de la intuición, que la evolución del arte está vinculada al dualismo de lo *apolíneo* y de lo *dionisíaco,* de igual modo que la generación depende de la dualidad de los sexos, de su lucha incesante cortada por reconciliaciones provisionales...» (primeras líneas de *El nacimiento de la tragedia*). Como los sexos, como los dioses, cuyos rostros expresan mejor que los conceptos las verdades profundas, las formas de arte son inconciliables, no forman parte de una totalidad, de un espíritu de la época (aquí, el de Grecia). ¡Qué contraste entre la escultura, arte apolíneo, y la música, arte dionisíaco! ¡Y qué contraste entre el arte y el saber! El arte en Grecia domina el saber, y la primacía de éste entraña con Sócrates la muerte de aquél. El conflicto de los contrarios vivifica la creación en cuanto conflicto *vivido,* no en cuanto *concebido,* de suerte que ese conflicto creador difiere de las contradicciones dialécticas hegelianas. Aunque se trata, ahora y siempre, de contradicciones y de antagonismos (porque todo alemán es y seguirá siendo hegeliano, escribe Nietzsche irónicamente algunos años después de *El nacimiento de la tragedia,* burlándose de sí mismo), la esencia y el sentido de estas contradicciones han cambiado radicalmente; ya no se piensan, se viven; ocurren entre los momentos de lo «vivido», y lo *concebido* o, mejor dicho, la representación viene luego. Se sitúan en la lucha de dos mundos: el sueño y la embriaguez. Al reino de Apolo pertenecen la bella apariencia, sorprendente, pero tranquilizante del sueño, donde los sufrimientos se tornan juegos de sombras y de luces. Al reino de Dioniso pertenece la embriaguez, donde el individuo pierde sus límites, que rompe el frágil *principium individuationis,* de suerte que la subjetividad se desvanece en la danza, en la orgía, en la crueldad, en la voluptuosidad. El sueño y la embriaguez (Apolo y Dioniso) se oponen como los sexos: conflicto y deseo. Del conflicto no sale jamás una «síntesis», jamás un tercer término. La fecundación produce un ser distinto, que, sin embargo, repite uno de los generadores, que «es» macho o hembra, que «es» sueño o embriaguez, que pertenece, por tanto, a uno u otro de los «mundos», sin que cese la oposición. Sin que se pueda hablar de alienación en el sentido hegeliano.

El sueño y la embriaguez, como el amor, metamorfosean las cosas, en lugar de comprobarlas. No experimentan lo «real» y no lo consagran mediante el saber. Lo cambian rápidamente. Cualquiera puede experimentarlos. Esta experimentación reacciona sobre el pasado y permite comprender el sentido de los grandes mitos griegos y su alcance. Marcha que ya no tiene nada en común con la historia y el saber histórico habitual.

En un conocido texto, las notas previas a la *Crítica de la economía política* (en los *Grundrisse*, Introducción)[9], Marx señalaba un enigma, un hecho irreductible al economismo y al historicismo: el «encanto eterno» de Grecia, de la mitología, de la tragedia, cuando el modo de producción ha cambiado completamente. Se preguntaba cómo los dioses griegos podían seguir teniendo sentido cuando la metalurgia moderna había reemplazado la fragua de Vulcano, el mercado mundial, los pequeños intercambios patrocinados por Mercurio, dios del comercio, etc. Más tarde, Marx y Engels debían plantearse cuestiones análogas a propósito de la lógica y del derecho que acompañan a las distintas épocas, los modos de producción, los cambios en la base, en las estructuras y superestructuras de las sociedades, que, por tanto, desafían las explicaciones económicas e historicizantes.

Nietzsche responde a la pregunta dejada en suspenso por Marx, que Hegel ni siquiera hubiera concebido, puesto que para él Vulcano, el herrero, es ya el saber (hacer), que más tarde, al desarrollarse, engendra la metalurgia...

En *El nacimiento de la tragedia*, el violento ataque contra Sócrates —acusado de haber desviado hacia el saber conceptual el genio griego, capaz

[9] *Oeuvres choisies*, I, pp. 362 ss.

antes de él de inventar una prodigiosa forma de vivir— apunta al mismo tiempo a Hegel y a la naciente modernidad: el hombre de la técnica y del saber, el hombre teórico que sabe mucho y vive poco. Si Sócrates ya contiene en sí a Hegel y a la modernidad, es que no hay que concebir el tiempo a la manera de Hegel y de los historiadores. Para Nietzsche hay filiaciones, genealogías, no génesis; no hay historia en el sentido de un desarrollo temporal cuantitativo y cualitativo.

El asalto a la historia y la historicidad hegelianas se refuerza con las *Intempestivas* (1873)[10]. ¿Cuál es la razón de ser de este antihistoricismo, que Nietzsche afirma con fuerza, alcanzando a un superviviente de la época hegeliana, Strauss, historiador liberal de los orígenes del cristianismo?

1) El historicismo no se acantona en una disciplina más o menos vinculada a una filosofía. Invade la «cultura» entera que pierde todo estilo y cesa de transmitir una civilización porque la sobrecarga de recuerdos y de erudición filológica. De ahí que el historicismo contamine la educación, que deja de educar (para la vida).

En 1873, Hegel, muerto hace cuarenta años, ha desaparecido casi del horizonte y el hegelianismo no está ya de moda. ¿Injusticia? ¿Malentendido? No se habla ya de Hegel, aunque la Alemania imperial se hegelianiza desde la base hasta la cima. Las virtudes tan alabadas en los sabios y los eruditos alemanes (exactitud de las referencias, actividad especializada) no son para Nietzsche otra cosa que pesadez y pedantería. ¡Cuanto más estudian Grecia, más se alejan de la helenidad! La

[10] «*Unzeitmässige Betrachtungen*» se traduce unas veces por *Intempestivas*, otras por *Consideraciones inactuales*. El título alemán exactamente dice *Consideraciones intemporales*.

barbarie científica se pone al servicio del Estado, que la mantiene. El poder del Estado, que utiliza la historia como propaganda, la destruye como saber y, por tanto, la mantiene en vilo. La virtud moral, la honradez intelectual alardeadas se truecan, como toda moral, en su contrario, hipocresía y mentira. El saber se autodestruye simulando veracidad.

2) El arte trata de romper esas cadenas, de salir de ese círculo maldito (sobre todo la música, la poesía, el teatro trágico). Pero el fetichismo del pasado ejemplar, monumental, «icónico» destruye la capacidad creadora, que re-surge subversivamente contra las «cosas», lo real, el Estado.

3) El historicismo tropieza con obstáculos infranqueables. Suponiendo que logre definir un proceso racional mediante los incidentes y los accidentes, las convulsiones y las guerras, los problemas de origen y de finalidad son para él insolubles, relacionados, además, como están, a arbitrarias periodizaciones (para Hegel, por ejemplo, la prehistoria, la historia, la poshistoria, mal determinadas).

Por lo que al *origen* respecta, para la historia se pierde siempre en la noche de los tiempos; cada investigación, cada avance historizante lo hace retroceder, ya se trate de un ser vivo particular, de una especie, del «hombre», de la vida, de la tierra, de la religión o de una religión, etc. Y lo mismo por lo que respecta al sentido y a la finalidad: el origen se desdobla (por ejemplo, en filogénesis y autogénesis). La razón historizante (que se justifica por la historia y concibe a la historia como su propia génesis) postula orígenes y fines, causas y sentidos, encadenamientos explicativos (causas-efectos). De este modo, Hegel postuló (presupuso) unos comienzos: para la conciencia, la sensación; para la práctica, la actividad dirigida

por una lógica; en su filosofía del arte y de la historia, los orientales y los chinos. Postuló la finalidad: el Estado. En cuanto al motor de la historia dio por supuesto que eran el saber y la razón, que se abren camino a través de la naturaleza, de la vida, del cuerpo, de los pueblos.

No, responderá con fuerza cada vez mayor Nietzsche. Si es que se puede hablar de motor, éste no es ni la razón ni el saber, ni siquiera los intereses prácticos ni los objetivos políticos bien definidos (aunque esos intereses y esos objetivos desempeñen siempre un papel). ¿El motor? Es la voluntad de poder: la búsqueda del poder por el poder.

4) La historia y los historiadores se embarcan tranquilamente, por su inconsciencia, en una serie de contradicciones cuyo alcance no perciben. Incluso el propio Hegel, cuya teoría lógica de la contradicción (dialéctica) no está exenta de contradicciones (lógicas), es decir, de incoherencias. Los historiadores y el pensamiento historizante postulan el *devenir*, e incluso el devenir filosófico sin límites ni fronteras, ni por atrás hacia los orígenes ni por adelante hacia el fin, lo cual descarta muchas cuestiones problemáticas. Aceptan un esquema evolutivo del tiempo, el concepto de un desarrollo generador, de suerte que una secuencia coherente de causas y de efectos explica la génesis de «realidades» diversas. Pero ¿qué descubren? *Repeticiones*. Por otro lado, si las mismas causas no se repiten con idénticos efectos, ¿cómo puede haber conocimiento de la historia, saber adquirido? Lo repetitivo atrae a los historiadores porque responde a su necesidad de una explicación: a idénticas causas, idénticos efectos. Sin embargo, lo repetitivo destruye el esquema temporal, el de un desarrollo generador. Irónicamente resulta que los historiadores se repiten porque la historia se

repite. La historia como ciencia lo rechaza de dos formas: en nombre de un *inmovilismo* (que encuentra por todas partes las mismas causas, los mismos efectos, las mismas formas y estructuras, constantes, invariantes, repeticiones) y en nombre de un *movilismo* (que acentúa las conjunciones y las coyunturas, las situaciones únicas, las diferencias, en una palabra)[11].

Entonces, o se admite que el Estado, fruto de la historia, constante última, pone fin a una historia que desde los orígenes lo implicaba en la racionalidad incluida y difusa en todo «momento», o se admite que hay que ir más lejos, más allá de este «fin», que no es más que «medio», período intermediario. ¿Hacia qué? Diez años después de las *Intempestivas* (1882), duros años de lucha interior contra el nihilismo, Nietzsche responderá: hacia lo Sobrehumano.

5) Esta situación teórica corresponde a una situación práctica. La historia «real» se hunde en la realidad estatal. Antaño las guerras tenían un sentido o, mejor dicho, se podía darles uno (por Dios y la fe, por el rey, etc.). Las guerras modernas ya no son más que «explicaciones» entre Estados, sin que salga nada nuevo del enfrentamiento político entre voluntades de poder (Nietzsche habla de ellas casi como de guerras de *imperialistas*, relacionando este concepto al de poder y no a la búsqueda económica del beneficio máximo). En la práctica, esta sociedad colmada de recuerdos, de conmemoraciones, iconos y monumentos, no tiene en su saber más que el espejo de su miserable realidad. No puede representar para sí misma un verdadero futuro. Casi por definición, los políticos carecen de pensamiento tanto como

[11] Véase H. Lefebvre: *La fin de l'histoire*, Editions de Minuit, París.

de imaginación. Sólo saben prolongar las líneas del pasado; carecen de perspectivas. El enfoque nietzscheano no se limita a relativizar el pasado y el presente, mostrando que «una perspectiva» (un valor) determina incluso el pasado. Abre un porvenir: una perspectiva es una avenida, una vía y un horizonte. Los políticos viven, piensan y actúan con retraso sobre lo posible, de acuerdo con lo que hay de más viejo, de más definido en lo «real»: como hegelianos, lo sepan o no. Por eso, en el momento de intentar una gran aventura y de insertar en la vida de los pueblos una gran Idea, Europa, los políticos y los pensadores políticos erigen como absoluto el Estado-nación, creyendo actuar con y para la eternidad. La lucha e incluso las guerras (como las llevadas a cabo por Napoleón) tuvieron un sentido para Europa. Una lucha entre Estados y, sobre todo, entre Estados europeos no tiene ningún sentido, ninguna razón aceptable.

Resulta bastante difícil re-leer las *Intempestivas* (1873) un siglo más tarde, haciendo abstracción de las obras ulteriores del autor y de los acontecimientos. Imposible, por tanto, no aportar algo más y, al mismo tiempo, distinto del «contenido» tal como tomó forma en esa fecha. La idea de Europa no aparece en 1873 con la misma fuerza que tendrá diez años más tarde en *La Gaya Ciencia*. Durante esos diez años, Nietzsche habrá adquirido una experiencia europea al vivir en el Mediodía de Francia y en la Italia, descubriendo una forma de vivir distinta, más cercana a la «gran salvación». Es lo que dice el título de *La Gaya Ciencia*. ¿Qué hacer contra el poder? Irse a otra parte, buscar otro camino, hacer cuanto uno pueda para romper la máquina, para destrozar los engranajes. ¿Cómo? Por medio de la poesía. ¿Es posible? ¿Cómo preverlo de antemano? Intentemos la

aventura alegremente. Además, nada hay en común entre la perspectiva niezscheana de Europa y los proyectos que se basaban y se basarán sobre esas «realidades» económicas o políticas: Estados Unidos de Europa, mercado común, comunidad europea de esto y de lo otro. El proyecto nietzscheano se basa en un saber «histórico» (Grecia, la posibilidad de una Gran Grecia en el momento de Pericles, la decadencia). Se basa más profundamente aún en la «no-historicidad» del devenir denominado histórico donde los momentos no vuelven sino «superados». El retorno de un enclave o de un núcleo de fuerzas en acción es siempre posible y, por tanto, altamente probable; tales coyunturas han aparecido en situaciones muy distantes en el espacio y en el tiempo. La analogía entre la Grecia antigua y la Europa actual tiene, por tanto, un sentido meta-histórico.

Sea como fuere: «De ahora en adelante debemos esperar una larga secuencia, una gran abundancia de demoliciones, de ruinas, de trastornos». ¿Cómo es que «nosotros, que esperamos la subida de esa marea negra», no tengamos ya miedo? (Véase *La Gaya Ciencia*, fragmento 343.)

El valor de Nietzsche, desde las *Intempestivas*, no consiste en que proteste de una manera anarquizante contra los abusos del poder. Su pensamiento va más allá. No impugna sólo el ser político del Estado, sino la *politización* de lo «real», de la cultura, del pensamiento y de la vida. Y no sólo porque esta politización, tendenciosa, desafortunada, deforme las informaciones, trastrueque el saber, niegue la verdad. No: tapona la vía de lo posible, cierra las aberturas. Toda política, en tanto que «*Realpolitik*» por los medios y los fines, no puede salir de lo «real», de lo cumplido. Ahora bien, hay una quiebra y un corte entre lo real y lo posible (si se quiere: entre el realismo y la utopía).

Lo «real», que la concepción hegeliana consideraba armoniosamente unido a lo posible, funciona como obstáculo. Se cierra «racionalmente» con el Estado; y el Estado construye sus fortalezas en la ruta del futuro; la tiene bajo el fuego de sus cañones. Impide el paso.

Desde las *Intempestivas*, ¿qué es, pues, para Nietzsche esa libertad de espíritu que no cesará de reclamar (especialmente con *Humano, demasiado humano*)? Trata de desmarcarse, él, «espíritu libre», de la libertad de opinión proclamada por los demócratas y los liberales. Para éstos, la primera y gran libertad del espíritu consiste en sustraerse a la religión, a la autoridad de tipo religioso, al dogmatismo de ascendencia teológica. De acuerdo, dice Nietzsche, e incluso hay que llevar hasta el final esa libertad y no contentarse con decir: «Soy ateo», sino proclamar: «Dios ha muerto; por tanto, estoy solo. ¡Solo en el mundo! ¡No más finalidad, más verdad, más antropoteología ni ontología! ¡Estoy solo! ¡Solo conmigo mismo en el diálogo sin fin y sin meta del 'yo' con el 'yo'! ¡Sin testigos! ¡Sin juez! Incluso solo, sin admitir ni dios ni diablo, ni bien ni mal, no puedo impedir establecer una jerarquía entre los actos, valorar, considerar...». Con Dios muere el acto de erigirse en padre o de fabricarse un padre. Jamás se podrá impedir a nadie buscar un árbol genealógico, pero la justificación teológico-filosófica de la Paternidad ha desaparecido, con la filosofía aferente. Aquí nos conduce la anti-teología de Feuerbach, su teoría de la alienación llevada a sus últimas consecuencias: el hombre se eleva cuando deja de disolverse en su dios. (Véase *La Gaya Ciencia*, fragmento 285.)

El espíritu libre no se parece ni al libertino ni al hombre honrado «clásicos». Se libera de la religión, pero no lo hace para tener en su fuero interno su pequeña «opinión personal». La libertad

de opinión no es para Nietzsche una forma de libertad, como tampoco lo era el libre albedrío para Hegel. La libertad del espíritu libre posee un carácter político, en el sentido de que no acepta ninguna política, sino que la pasa por la criba de la crítica. Ningún Estado, ninguna decisión de Estado encuentra gracia (no tiene gracia de Estado) ante este libre pensamiento. El espíritu libre tendrá el valor de denunciar, pasando por cobarde, lo absurdo de las violencias, las rivalidades y las guerras. Cuando las entidades que rivalizan y combaten entre sí se parecen, ¿qué más absurdo que estos combates? Este «libre pensador» rechaza toda invocación a la historia para justificar y legitimar lo actual. Su libertad le obliga al desafío y al combate. Dejará su país, no para volverle la espalda, sacudiendo el polvo de sus sandalias, sino para verlo mejor, como el viajero sale de la ciudad para mirar el conjunto y medir la altura de los edificios. Para verlo mejor, es decir, para ver y decir su verdad, y a veces para disimularla momentáneamente y hacerla así estallar con mayor fuerza... El libre pensador nietzscheano tiene el coraje de un héroe: es un combatiente, un guerrero.

5. En Hegel, teórico del Logos, ¿cómo no iba a haber una teoría del lenguaje? Esa teoría existe, se halla en la *Fenomenología*, puesto que la lógica y la historia suponen adquirido el conocimiento del lenguaje. Este tiene, por supuesto, *tres* momentos, porque el lenguaje presenta *tres* aspectos: uno inmediato y positivo; un segundo, mediato y negativo; un tercero, positividad restablecida a un nivel superior, que supera e integra a los dos primeros.

Primer momento: De la interacción inicial entre el sujeto y el objeto, es decir, entre la conciencia

naciente, aún infra-real, infra-lingüística, infra-perceptiva, y lo real percibido *hic et nunc* (el aquí y el ahora) nace un tercer término al que la reflexión no puede atribuir ni la realidad objetiva ni la irrealidad subjetiva, pero que contiene los caracteres esenciales de esas dos condiciones. Este tercer término es «sensible» (sonoro) sin ser un objeto «real»: es relación entre las conciencias, sin ser «irreal». A través del signo, cada conciencia sale de sí hacia el exterior y simultáneamente recibe en sí misma las otras conciencias y objetos. Hay alteridad más que alienación, porque la conciencia-de-sí en estado naciente es captada al designar y nombrar al otro. En este grado, la conciencia se sitúa en una identidad relativa, «conciencia-de-sí», liberando las identidades gracias a los cambios y a las diversidades de lo sensible: en primer lugar, el «aquí y ahora», el espacio y el tiempo percibidos; luego las cosas en sí mismas, los árboles y lo que hace que eso sean árboles, y las hojas y lo que hace que eso sean hojas (de suerte que al designarlas mediante un signo —la palabra, el grafismo— se alcanza ya ese nivel de lo real).

Segundo momento: Los signos y sus encadenamientos, los lenguajes e incluso los signos no verbales (en arquitectura, por ejemplo, de la que Hegel se preocupa mucho en su *Estética*) son fríos, helados, inmóviles. ¿Qué es un sonido aislado, una «sílaba» o un sonido «puro» y perfectamente definido como tal con el diapasón? Nada. Mortales, los signos obran como muerte. Los lenguajes sirven de herramientas cortantes y rompientes, que fragmentan la naturaleza como las armas ponen fin a lo vivo. De ahí el uso de los signos en las fórmulas mágicas y rituales, las imprecaciones, los sortilegios, las diversas invocaciones. El momento *negativo* del lenguaje se caracteriza, *filosóficamente*, por la *abstracción*, vana y carente de contenido.

Es el momento mortal, que muere y que mata. El discurso se prolonga indefinidamente, las palabras se encadenan en el vacío, en el formalismo, la retórica, el verbalismo. El discurso entraña entonces el «infinito malo».

Tercer momento: Lo positivo se restablece a un nivel superior en el *concepto*. Del momento negativo, el concepto retiene la capacidad de acción, es decir, la actividad subjetiva, que ataca al objeto, lo rompe, fragmenta la totalidad y, por tanto, analiza y utiliza. Se aleja con lo negativo del substrato sensible, pero vuelve a captar el contenido implícito de lo sensible. Desde el primer momento, lo positivo, el concepto retiene el conocimiento y, por tanto, la aprehensión de cuanto hay de general y de específico (diferente) en cada objeto «real» (el elemento reservado al saber desde el principio). En este grado, los términos del lenguaje adquieren su sentido: la cópula (ser), el substantivo (sujeto) y el atributo (cualidad, propiedad objetiva, relación, etc.). Los signos —la reunión y el encadenamiento de los signos— constituyen, por tanto, el cuerpo del saber.

Para Hegel, pues, el lenguaje (corriente) sirve de terreno sólido a la ciencia: polo de crecimiento, medio epistemológico, como se quiera. *No hay arbitrariedad del signo:* el carácter abstracto de los signos no tiene nada de arbitrario porque la abstracción formal y el saber objetivo no se separan. Si el signo es portador de alguna «no-cosa», este carácter no implica sólo una limitación de lo arbitrario: es una definición de lo abstracto que permite al signo entrar en un *sistema:* el saber (y no el discurso de la lengua) de ese sistema coincide en la cima con el momento político, el Estado, que para Hegel no tiene nada de arbitrario.

Si examinamos ahora lo que Marx dice con respecto al lenguaje, se comprueba que mantiene graves reservas sobre el tercer momento hegeliano, que se contenta con una adjunción al segundo momento, que acepta en conjunto la teoría, es decir, la vinculación del lenguaje al Logos (a la razón).

Un texto archiconocido de *La Sagrada Familia* combate la extrapolación hegeliana del concepto en Idea (la Idea absoluta como unidad del concepto y de la realidad: de la forma conceptual, discursiva y lógica, con su contenido, su determinación). Cuando tras haber elaborado el concepto de árbol o de fruto, Hegel declara que la Idea del árbol o la del fruto ha creado el árbol «real», el fruto «real», hace magia especulativa, dice Marx. El hegelianismo se permite ofrecer la Idea como *causa final* del mundo. Por el contrario, en el primer capítulo de *El capital*, Marx expone el lenguaje de la mercancía. El intercambio de bienes (productos objetivos del trabajo social) engendra un efecto distinto del intercambio de pensamientos (productos subjetivos de relaciones sociales), distinto, pero comparable. Los objetos, convertidos en mercancías, son los soportes de un *valor de cambio*. Se encadenan según las relaciones del intercambio (comercio). El discurso práctico (cotidiano) tiene, pues, esos dos aspectos: el lado subjetivo, formal, que tiende a lo negativo, es decir, al verbalismo, y el lado objetivo. El mundo de la mercancía, con su positividad, su lengua, su lógica (las leyes del intercambio comercial son, como las de la lógica, reglas de *equivalencias*) pueden ser evaluados por signos, como la moneda y el dinero. En cuanto al conocimiento, proviene, por un lado, de la crítica del saber discursivo que nace de la práctica, se cree definitivo y ha sido bautizado con un hermoso nombre: economía política; por otro lado, proviene del análisis de lo cotidiano

mismo, de lo que pasa cuando alguien compra o vende una tela, azúcar, trigo. La teoría de Marx, desde el principio de *El capital,* descifra simultáneamente el lenguaje oscuro (jeroglífico, dice Marx) de las mercancías y el discurso cotidiano de las personas que trabajan, compran, venden y permanecen en lo empírico y lo discursivo. No hay lógica de los signos y de los significantes como tales, moneda, dinero, sino lógica de una determinada práctica social, modelada por el dinero primero y luego por el capital. *La teoría inventa un lenguaje, el de la revolución,* descodificando a un tiempo el lenguaje empírico del capitalismo y el lenguaje empírico de los oprimidos, explotados, humillados, alienados (privados de su propia verdad)[12]. No obstante, ese conocimiento superior sólo difiere por el grado, por el nivel, de los demás conocimientos y del saber.

Pasemos ahora a la teoría nietzscheana del lenguaje. Se encuentra en textos largo tiempo dejados a la sombra también, porque están dispersos[13]. La reflexión sobre esos textos habría evitado muchas ilusiones y pérdidas de tiempo a los sabios contemporáneos, especialistas en lingüística, semántica y semiología. Su confrontación con los textos de Hegel y de Marx merece un momento de atención; a partir de este lugar se desarrollan inmensas perspectivas en el conjunto del saber, en el Logos occidental y sus fronteras.

Nietzsche defiende lo contrario que Hegel. El fondo (oscuro) sobre el que se perfilan las cuestiones se vislumbra en uno de forma diametralmente opuesta a la que tiene en el otro. ¿El intelecto? Para Nietzsche nace del disimulo; desarrolla sus fuerzas como arte de la mentira. ¿Cómo creer en el advenimiento de un honrado y puro instinto de verdad en la especie humana? La conciencia, como el ojo que la regenta, se desliza por la superficie: no tiene más espesor ni más sustancia que un espejo: refleja. ¡Qué fealdad, qué horror cuando la modernidad no tiene más referencia que el lenguaje! ¡Cuando se hace notar por las palabras, por sus propias palabras, en lugar de referirse, bien a la alegría o al goce, bien a lo trascendente (desaparecido)! Y, como consecuencia, ¡qué gusto por el rigor sombrío, por el aburrimiento!

A la pregunta «¿Es el lenguaje expresión adecuada de las realidades?», Nietzsche responde sin ambages: No. Prueba: hay muchas lenguas muy diferentes. En tal lengua, tal «objeto» se pone en masculino, en tal otra en femenino (el sol: *die Sonne;* la luna: *der Mond*). ¿Por qué el árbol en masculino y la planta en femenino? ¡Cuánta arbitrariedad en la transposición! ¿Qué es una palabra? Saussure dirá que la palabra «perro» hace corresponder un *sonido* (significante) a un concepto (significado). Nietzsche denuncia de antemano la falsía de este análisis que presupone el concepto (perro). *La palabra no consiste más que en la representación sonora de una excitación nerviosa.* ¿Y el objeto «perro»? Es una serie de impresiones. Y lo mismo para «la piedra» o para «la serpiente». Las palabras y el lenguaje no designan más que *relaciones* (entre las cosas y los seres humanos); expresan *metafóricamente* esas relaciones. De donde resulta que la metáfora y la metonimia no poseen el carácter de «figuras» del discurso, del segundo grado o código segundo, que implican ya una codificación-descodificación en primer gra-

[12] Véase H. Lefebvre: *Langage et société,* Gallimard, colección «Idées», pp. 336 ss., y *Marx philosophe,* P. U. F.

[13] Véase la recopilación ya citada: *Das Philosophen Buch,* texto esencial: *Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral,* verano de 1873, pp. 170 ss. de la traducción [en la castellana citada de Ambrosio Berasain, pp. 85 ss.].

do (denotación, connotación). No tienen nada de «retórica», sino que, como hadas madrinas buenas o malas, presiden el nacimiento del lenguaje. Metaforización la hay ya en el hecho de transponer una excitación nerviosa (táctil, auditiva, visual) en una imagen y luego en un sonido. *Metáfora* debe entenderse en sentido estricto: salto de una esfera a otra, capacidad de cambiar un ser en otro, *metamorfosis*.

La palabra sólo se erige en concepto por la identificación de lo no-idéntico. Recuérdense las bromas de Hegel sobre el descubrimiento leibniziano de la diferencia: ninguna hoja es idéntica a otra. En realidad, esta afirmación rechaza la teoría hegeliana de la identidad, que sólo admite la diferencia subsidiariamente con relación a la repetición de lo idéntico: A es A, la hoja es hoja, el árbol es árbol, el fruto es fruto, etc. «Tan cierto es que una hoja no es nunca totalmente idéntica a otra como que el concepto hoja se ha formado gracias al olvido deliberado de esas diferencias...», observa Nietzsche. Entonces surge la representación de algo que sería «la hoja», una especie de forma original, «según la cual todas las hojas habrían sido tejidas, esbozadas, coloreadas... por manos inhábiles, hasta el punto de que ningún ejemplar habría sido conseguido correctamente...» (*op. cit.*, p. 181).

Lo que puede decirse de «la hoja» puede decirse también de una «cualidad» humana, la honradez, por ejemplo. ¿Qué es, pues, la verdad?: «Una multitud móvil de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos, en resumen, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente erigidas, traspuestas, adornadas y que, tras un prolongado uso, parecen a un pueblo severas, canónicas, opresoras...». Las metáforas y metonimias iniciales se pierden en esquemas convencionales y

opresores: los «valores» sociales y políticos de los que forma parte la verdad, es decir, aquello que cada uno debe admitir y declarar para formar parte de una sociedad.

La teoría nietzscheana del lenguaje establece, pues, un puente entre el discurso, las relaciones sociales y los «valores» constitutivos de esas relaciones. El lenguaje nada tiene en común con la expresión de una verdad ideal o de una realidad dada. No es el instrumento del conocimiento, sino un esquema al servicio de un *orden*, es decir, de un *poder*. Permite construir un orden piramidal, según castas, crear un mundo nuevo con relación a la naturaleza, un mundo social de leyes, de privilegios, de convenciones prescritas. Regulador e imperativo, «el gran edificio de los conceptos muestra la rigidez de un columbario romano». ¿Qué es, pues, este orden famoso, ese Estado soberbio? Un cementerio que «exhala en la Lógica esa severidad y esa frialdad que es lo propio de las matemáticas». El espacio de los conceptos y el espacio de la sociedad se corresponden. En cuanto al arte, sólo la pedantería teórica lo toma por una actividad secundaria y derivada, por una «expresión». Está en la base o, mejor, en el fundamento de las sociedades. Cada sociedad, cada civilización fue una obra comparable a la obra de arte. La estética, como la retórica, parece fundamental. El *genio arquitectónico* del hombre construye edificios prodigiosos: las sociedades, los Estados. Ese potente genio constructivo produce cúpulas colosales con una materia tan frágil, tan sutil como el hilo de araña: el concepto.

Nietzsche no ha inventado la perspectiva habitual que considera el lenguaje y el discurso como amontonamiento de banalidades, al tomar la ciencia del lenguaje por núcleo o centro de un saber superior, por «peana episte-

mológica». Antes bien, considera el lenguaje (o, con mayor precisión, las lenguas) desde el punto de vista *socio-lógico*, como momento esencial de la vida social, su fundamento si no su «base», momento a veces sintomático de revueltas, de enfermedades, bien entre el pueblo, bien entre las «élites». En resumen, el lenguaje, desde su nacimiento, desde la cuna (en el tiempo y en el espacio: en los comienzos de la especie humana y en cada individuo) no se puede definir por el saber, virtual o actual. Es un *poder de metamorfosis*, que obstaculiza el saber en tanto que adquisición definitiva (episteme). La metáfora y la metonimia, presentes desde el primer acto de nombrar, hacen surgir y re-surgir perpetuamente de lo sensible y de la naturaleza otro mundo, el mundo de la sociedad, de sus «valores», de sus convenciones reguladoras: el mundo de lo *vivido*.

En su fondo y en su fundamento, el lenguaje es *poético* en sentido estricto y amplio: creador. La práctica social, la comunicación, no sólo producen objetos y obras. No combinan sólo materiales preexistentes. Crean: lo nuevo surge, muere, resurge, se repite, cambia, difiere, de metamorfosis en metamorfosis. Entre las personas (los individuos), las cosas, las palabras no hay ninguna correspondencia que dependa de un saber o lo fundamente; y, sin embargo, hay relaciones e incluso unidad a través del lenguaje, pero una unidad de orden poético: en el plano de los «valores» implícitos o declarados, admitidos o rechazados, más que en el plano de un saber común a todos. Si hay un momento mortal del lenguaje, se halla en el uso político del discurso. Si hay un momento «superior» del lenguaje, radica en el uso poético, en el discurso de los poetas. Mientras que el filósofo para Hegel y el pensador revolucionario para Marx recogen, llevándolas a su máximo nivel, las

características del lenguaje (el filósofo las lleva al concepto, el teórico revolucionario a la acción política ligada a la clase obrera), para Nietzsche, el poeta arranca las palabras al «columbario», a los magníficos y fúnebres palacios de las sociedades. Devuelve a las palabras (al discurso) una «positividad» que nada tiene en común con el saber ni con la acción práctica: la poesía, en quien renacen a la vez la naturaleza despojada por el discurso y el poder de metamorfosis captada por ese mismo discurso. De esta forma, el poeta hablará del sol o de la ciudad. Hablará del mismo objeto que otro, y ya no será el mismo objeto. Hablará del cuerpo y ese será otro cuerpo. Trasciende el lenguaje en cuanto mortal, convencional y coactivo, encontrando nuevos ritmos (del cuerpo o de la naturaleza). Los textos que Nietzsche consagra al lenguaje van incomparablemente más allá que el *Curso* demasiado célebre de Saussure y su conceptualismo dogmático. Es sabido que los filósofos han determinado tres posturas: el nominalismo, el conceptualismo y el realismo (platónico). La mayoría de ellos se creen obligados a escoger y a ser, en cuanto constructores y partidarios de un sistema, bien nominalistas, conceptualistas o realistas. El conocimiento filosófico se define por uno de esos términos y, por tanto, por una actitud y un tema llevados a lo absoluto. Ahora bien, Nietzsche atribuye a cada actitud un grado, un nivel. Presenta un nominalismo empírico, al que se superponen un conceptualismo socio-político y luego un realismo poético. Empíricamente, la hoja, el perro, el hombre, estos conceptos no denotan más que huellas inciertas y variables (recuerdos, sensaciones, imágenes) que no dispensan de la designación con el dedo de ese individuo, esa hoja, ese perro, ese hombre. De tal forma que la relación «significante-significado», que pasa por nodal y ha hecho

derramar tanta tinta a partir de Saussure, no es unívoca ni está bien definida. La mayoría de las palabras, al ser polisémicas, implican «valores» que permiten escoger un sentido. Sin embargo, en el plano de la eficacia del discurso en la comunicación, es decir, en el nivel socio-cultural-político (como diríamos nosotros), el concepto posee una realidad que proviene del lenguaje en cuanto hecho social; posee, por tanto, un alcance institucional; el derecho, la ley, la verdad misma tienen esa existencia práctica en una arquitectura social hecha de las convenciones y los «valores» de las castas y las clases. En un nivel todavía superior, hay realidades simbólicas y concretas a un tiempo, sólo accesibles al músico, al poeta y, por tanto, verdaderas, con otra verdad distinta a la de la experiencia o a la de los conceptos socio-políticos. Por ejemplo, el sol es un símbolo, y más que un símbolo: cuerpo glorioso, descubre el mundo, enuncia el cosmos, los centros de energía y los focos de calor, los ciclos y los retornos, las desapariciones trágicas y las resurrecciones. El sol dice al poeta lo que le dicen también el músico y la música, el teatro trágico y la tragedia. El sol confirma a la mirada lo que enseñan a quienes tienen orejas para oír la danza y el canto profundo. El sol posee una existencia triple: *empírica* (en este nivel se le considera objeto de ciencia); *social* (regulador del tiempo y del espacio para las actividades humanas), y, por último, *poética* (simbólico y mítico). Esta última tiene la mayor importancia (valor). Entre esos niveles y grados del lenguaje se operan toda suerte de cruces, de sustituciones y metáforas, transferencias y metonimias. Repetidas veces, Nietzsche ha subrayado la importancia de las metáforas visuales (la visión, la perspectiva, el punto de vista, etc.) en el lenguaje racional (social y político).

De esta forma se sitúa el pensamiento *metafilosófico:* responde a las preguntas de los filósofos y, sin embargo, no es una filosofía.

Admitamos que haya sido necesario imponer un orden al caos de las sensaciones, á la confusión de los sentimientos. Admitamos que haya sido preciso comenzar por la prohibición. El tiempo acaba con la historia misma. Sin embargo, este período se prolonga. ¿Por qué y cómo? En el nivel de la práctica social y política, el discurso no es inocente, el lenguaje no es inofensivo. Como tampoco lo es el saber. De nuevo nos encontramos y volvemos a hallar la cuestión del poder. La filosofía ha producido y reproducido el discurso del saber sin disociarse jamás de él, salvo en las apariencias. Sólo el poeta trasciende este discurso.

6. ¿Tiene por objeto la crítica nietzscheana del Saber destruirlo? ¿Toma partido Nietzsche por el no-saber contra el saber, por el discurso sin ley ni fe contra la razón? No. Por supuesto que no. Exactamente no. Hay que insistir en ello, repetirlo. Esta interpretación deforma su pensamiento precipitándolo en el campo de lo absurdo. El fetichismo de lo absurdo, el culto de lo irracional sólo reemplazan el fetichismo del Logos por un pensamiento que oscila entre los fetiches. La poesía no impide el conocer. Antes bien: partiendo de lo *vivido,* penetra en un conocer diferente cualitativamente del saber; este conocer del «vivir» y de lo «vivido» recoge las otras esferas (la empírica, la socio-lógica, la socio-política), otorgándoles otro sentido. Difiere del saber abstracto por naturaleza, por esencia, y no solamente por su grado. El conocer revela la crueldad de lo vivido, las implacables relaciones de fuerza que lo hacen tal cual

es. Revela la aspereza de los combates, que nada tienen que ver con la lucha de las ideas, de los escritos y de los escribas.

Para que sea posible el paso de una esfera a otra es preciso delimitar, en primer lugar, la del saber: mostrar los límites del Logos y del discurso socio-lógico. Este saber, con su empleo político y su armadura lógico-lingüística, tiene un campo, la sociedad política. Tiende a eliminar los residuos, las diferencias y el cuerpo mismo, lo vivido entero, confundiéndolos maliciosamente con la ignorancia, el mal conocimiento, el mal uso e incluso con la estupidez, esa vieja coartada de los hombres del saber. Y, sin embargo, ese saber es en sí mismo mal conocimiento y mal uso, e incluso, en última instancia, tontería. La meditación poética rechaza esos trayectos reductores del saber y, sobre todo, del saber político (estatal). Si a veces alguien habla ingenuamente, nadie escribe de modo inocente. Aquí se manifiesta la vinculación, la alianza y, más aún, la colusión fundamental entre saber y poder. Todo escrito, salvo el poético, que recoge la palabra, es reductor, momento mortal del lenguaje.

La reflexión nietzscheana sobre el no-saber y el saber (o, como se dice a veces, sobre lo impensado en el pensamiento y lo no-percibido en el seno de lo percibido) prosigue en dos direcciones opuestas. En la modernidad unas veces se desarrolla una empresa violenta que apunta a la conquista del no-saber, a su anexión, a su resolución en el saber: es la empresa reductora. Y otras por el contrario, la reflexión (o meditación) descubre (revela) el sentido del no-saber, desarrolla (despliega, manifiesta) lo no-sabido y muestra la acción coactiva que lo ha puesto en esa situación. Este desciframiento de algo particular supone métodos distintos a los de la lógica.

¿No provendrá la ambigüedad del psicoanálisis de que ni Freud ni sus discípulos han elegido de modo claro entre esas dos vías? Nietzsche, sin embargo, había mostrado las dos perspectivas y escogido la segunda...

El enfoque y la práctica poética del conocer nietzscheano se oponen de forma directa a la construcción hegeliana del saber. Por lo que se refiere a la teoría marxista, hay divergencia más que oposición. En nombre de una presunta «práctica teórica», la concepción marxista del conocimiento ha sido alineada con la de Hegel, no sin embrollar las pistas. Volviendo a la teoría marxista, recordemos que para Marx, la crítica de la filosofía clásica y la crítica del cientifismo especializado (la economía política en primer lugar) se amplían hasta una teoría crítica de la intelectualidad. Esta, pese a sus ambiciones y pretensiones, se deriva de la división del trabajo. En el interior de un campo científico, o de un laboratorio, o de un equipo, puede haber división técnica y complementariedad de los trabajos. A una escala más amplia, la división social, es decir, el mercado (capitalista o no) impone sus leyes. Tal es el *status* social del conocimiento. Si el filósofo se esfuerza por trascender la división social del trabajo intelectual, sólo lo consigue de modo incompleto, por su cuenta y riesgo. Sólo la crítica radical, que pone las esperanzas en el momento crítico, logra cierta superación.

El saber como tal, a un tiempo separado (de la vida cotidiana, del pueblo), erigido (en instituciones claramente manifiestas) y fusionado (invertido en la producción y en las diversas actividades, incluidas las actividades políticas), deviene *propiedad del capital* (no de un capitalista o de los capitalistas como clase, sino de la sociedad en que el capital ejerce su hegemonía). La teoría y la praxis

tienen, por tanto, como meta arrancar el conocimiento al capitalismo, a la burguesía, a su Estado, al Estado en general, al uso político. Lo que supone, en primer lugar, que se rechaza la especialidad como criterio (como superior a lo no-especializado, a lo cotidiano, al conocimiento global), y, en segundo, que en alguna parte, en el concepto o en lo social, se encuentra un *sujeto* intelectual. ¿Cómo? Por medio de la lucha de clases llevada a todos los planos, a todos los niveles, a todos los terrenos, responde Marx.

También se podría responder nietzscheanamente: «Desplazando el sentido y el centro del conocimiento, empleando el análisis en descubrir lo que se oculta en todas las actividades de la sociedad en que la hegemonía deforma el conocimiento, en todas las actividades en que la sociedad ejerce su poder sobre el saber, con el saber. Descodificando los mensajes del no-saber y los del saber. Comprendiendo el no-saber como tal sin reducirlo. Extrayendo los valores subyacentes para sacarlos a la luz, a veces para tenerlos en cuenta, otras para rechazarlos tras el paso por la criba de una crítica atenta, aunque benévola...».

Si el saber occidental —el Logos— se vincula al crecimiento material (economismo, productivismo, cuantitativismo), la cuestión antes planteada y la respuesta nietzscheana poseen plena validez. Sin embargo, descarta el Logos, cuyos elementos esenciales Marx y el pensamiento marxista aceptan como una adquisición social, liberándolos de sus hipotecas capitalistas y burguesas.

No es cierto que el «descentramiento» del Logos pueda consistir en un simple trabajo sobre el lenguaje (en una práctica literaria). En la argumentación nietzscheana hay que ir más lejos. ¿Reemplazar el fetichismo del Logos y su inconsciente retórica por el fetichismo y la retórica del Deseo? Este

proyecto bastardo no corresponde tampoco a la perspectiva nietzscheana.

Una vez más recurrir a la tesis hegeliana permite orientarse y situar la perspectiva nietzscheana. Recordemos que para Hegel, la *necesidad* tiene una existencia positiva, un ser racional; corresponde a un objeto, a un trabajo productivo. Ninguna necesidad se aísla ni vuelve hacia la inmediatez del deseo natural. Las necesidades, por tanto, constituyen un conjunto racional, un sistema que participa del engranaje de los sistemas de la sociedad civil en el seno del Estado. Sistema de necesidades y sistemas de trabajos se corresponden. Cada necesidad define una satisfacción: consume un objeto, reproductible por otra parte (las condiciones de esta productibilidad dependen de la economía política). En cuanto superación de la inmediatez natural, las necesidades son *abstractas* y *sociales*, puesto que lo uno va unido a lo otro (sofisticadas, se diría hoy). En cuanto al deseo, no nace de la inmediatez descrita en la *Fenomenología:* deseo de desear y de ser deseado; destruye el objeto deseado, lo devora, lo brutaliza; se destruye a sí mismo, sin más huellas que el destrozo, en un destello de goce loco. El pensamiento y el deseo arrastran hacia el mal definido: la retórica romántica, la verborrea sin fin, el delirio irracional.

¿Y Marx? Frente al deseo elige la necesidad. Aunque la ponga entre paréntesis al analizar el valor de cambio, necesidad y uso van juntos. La crítica marxista del trabajo no llega, en Marx, hasta la crítica de la necesidad: la trata de pasada aquí y allá. Pese a algunas reservas (en los *Manuscritos de 1844*), no hay desacuerdo a este respecto entre Hegel y Marx, quien acepta la racionalidad (limitada por ser burguesa, pero real) de la sociedad occidental. Desde hace un siglo, la

reflexión de los marxistas evita este escollo. Una polémica sinuosa los divide: ¿hay que limitar las necesidades (tesis de algunos trotskistas), o multiplicarlas indefinidamente (tesis de los productivistas), o combatir su facticidad (tesis de los moralistas, humanistas y naturalistas)?

Con Nietzsche se abre otra perspectiva. El deseo, lo *vivido* (que no se conoce y que se conoce mal) pertenecen al campo de la poesía. El deseo inicial y final deriva, si es que puede decirse así, de un gasto explosivo de energía. Una determinada energía (cuantificable, aunque eso no tenga gran importancia) se condensa en un centro, en un «sujeto»; ahora bien, esa energía no existe más que actuando, produciendo un efecto. El ser vivo o pensante la utiliza en los juegos, en las luchas, tanto como en los trabajos. La derrocha frenéticamente. ¿Las necesidades? Eso son inversiones y recompensas tranquilas de la energía vital. ¿Quién les da forma? El lenguaje, la arquitectura socio-política, el poder político y la presión ideológica que se ejercen sobre el deseo. Y el trabajo...

El pensamiento «profundo» (entre comillas irónicas, puesto que Nietzsche ironiza y desconfía desde el momento en que el ser consciente sale de la superficie, del espejo rutilante, y puesto que sólo el poeta puede lanzarse), el pensamiento de Nietzsche parece el siguiente, al menos hasta *La Gaya Ciencia*. En primer lugar, la «profundidad» del cuerpo, de la energía acumulada explosivamente, de los fenómenos fisiológicos, es informe; los azares desempeñan ahí un papel preponderante. Dos procedimientos permiten introducir un cierto orden en ese caos inicial y fundamental: con el lenguaje, la lógica que simplifica; con el juicio y la apreciación, el valor ético o estético que permite la elección. Entonces puede «funcionar»

una vida social; reina la necesidad, determinada o libre.

El Gran Deseo reúne las energías diseminadas en necesidades y actividades diversas, determinadas por convenciones lógicas y evaluaciones morales. El Gran Deseo difiere del deseo inicial, como la altura difiere de la sombría profundidad, bajo la superficie. El deseo, inconsciente, se gasta al principio sin ninguna consideración. Reunida, condensada, la energía creadora no se derrocha ya, no produce ya un objeto indiscriminado, no se pierde al destruir el azar. El Gran Deseo es el deseo de lo sobrehumano; es *ya* lo sobrehumano, su presencia, su nacimiento. Juega, pero las reglas de su juego no tienen nada de pueril. Destruye sin barbarie. Alcanza la más alta conciencia, la de la superación (*Überwinden*), es decir, se destruye, se consume, se transciende. El Gran Deseo incluye el conocer; lo une al arte, y, sobre todo, al arte de vivir (puesto que se aprende a desear en la alta civilización, en la civilización de *La Gaya Ciencia*, véase fragmento 334), pero avanza más allá de lo que nosotros sabemos (¡nosotros, humanos, demasiado humanos!).

7. El concepto (o, mejor, la imagen-concepto) de la *voluntad de poder* tiene cierta relación con la lucha a muerte de las consciencias, tal como la plantea Hegel. Nietzsche lo ha dicho y repetido: todo alemán tiene algo de hegeliano y, por tanto, cuenta con la violencia. En la *Fenomenología*, la conciencia-de-sí nace de la acción recíproca entre las conciencias en estado embrionario; ese nacimiento doloroso no se produce sin lucha. La emergencia por encima de lo inmediato, de la naturaleza —del «inconsciente»— en la abstracción y la reflexión (conciencia-de-sí) implica una lucha a muer-

te, durante la cual (o, más exactamente, al fin de la cual) cada «actante» se hace conocer y reconocer por el otro y, por tanto, *se refleja* (se reconoce) a sí mismo. ¿Juego de espejos? ¿Juego de palabras? ¿Juego de manos? En absoluto. Y no hay nada erótico en el pensamiento hegeliano. Hay que luchar para emerger. El Amo y el Esclavo se enfrentan con las armas en la mano. El saber se beneficia de ello, pero el filósofo no lo sabe hasta mucho más tarde, quizá demasiado tarde.

¿Prolonga la lucha de clases, según Marx, el concepto hegeliano de la lucha a muerte de las conciencias? Sí y no. No, porque para Marx estas luchas poseen condiciones históricas precisas, en la Antigüedad, en la Edad Media, en el capitalismo. La lucha no es un momento fenomenológico de la conciencia en general. No, porque el enfrentamiento tiene lugar entre las clases y no entre «sujetos» especulativos, el Amo y el Esclavo. No, porque la lucha no tiene por motivo y fin el reconocimiento (de sí en el otro, del otro en sí, de sí-mismo), sino la propiedad de los medios de producción y el sobreproducto social. Y, sin embargo, *sí*, porque la lucha de clases llevada hasta el fin educa la conciencia de los esclavizados, la cambia en conocimiento y más pronto o más tarde invierte la situación en beneficio de los trabajadores.

La voluntad de poder nietzscheana difiere de esta «lucha a muerte» de las conciencias en que no es un momento; es perpetua, no se supera en el curso de una historia. El saber mismo sirve a la voluntad de poder. No se invierte: si el Esclavo se rebela contra el Amo, si arriesga otra vez su vida para vencer, es porque en él la voluntad se vuelve de nuevo más fuerte que el recuerdo (resentimiento) de la derrota y porque ha inventado «valores» que le empujan más hacia el combate que hacia la aceptación. La lucha no concluye en un re-conocimiento mutuo y recíproco, sino en una victoria sobre los vencedores de la víspera, o en una derrota de los rebeldes, frecuentemente en contagio o contaminación de los vencedores por los «valores» de los vencidos. Los oprimidos, los vencidos, no están, sin embargo, desprovistos de «*Wille zur Macht*». Sólo son, momentáneamente en ocasiones, los más débiles. Las mujeres, por ejemplo.

Nietzsche ha intentado una ontología de la «voluntad de poder» contenida en el libro del mismo nombre, cuyo título es un timo, porque debería llamarse: *La inocencia del devenir*. Esta ontología se distancia infinitamente de una racionalización o teorización que *acepta* lo «dado», la «realidad» considerada.

La voluntad de poder manifiesta, por supuesto, la energía vital, la que actúa en el cuerpo. Esta energía se acumula y se gasta de varias formas, lo más a menudo con violencia; salvo en los casos en que se contiene, mantiene su tensión, la afina, alcanzando así niveles de concentración en que encuentra plenitud, alegría: en la creación poética, en el goce (la voluntad supone una tensión que asciende por grados sucesivos y ritmos medidos la pendiente que la lleva a la cumbre, momentos de la relajación y del gasto, relámpago del surgimiento, entrega, autodestrucción, quizá orgasmo).

La teoría de la voluntad de poder corresponde, por tanto, a una energética fundamental, pero compleja. No encuentra ante ella más que otras voluntades de poder, otras energías, diversas en la unidad y relación recíproca. Reina al nivel sociopolítico; en la lucha por el poder, la voluntad de poder en estado puro, pudiéramos decir, se reconoce, puesto que no se ve más que a sí misma, pero este reconocimiento intensifica la lucha en

lugar de superarla. La voluntad se descubre en el Estado, se revela, se desnuda. Pero se encuentra, además, en todas las relaciones, entre hombre y mujer, entre hijos y padres, y entre opresores y oprimidos (patrones y obreros). Para Nietzsche, el beneficio no aporta a la voluntad de poder más que un pretexto, un estimulante, un medio. Y lo mismo la lógica: la *identidad* representada, nominada, tomada en cuenta, asestada e impuesta, sirve a la voluntad de poder, medio privilegiado con el lenguaje.

La voluntad de poder no puede atribuirse al solo poder adquirido. Este se parece al goce por su capacidad de autodestrucción (abuso, desmán, locas ambiciones, etc.). La conquista del poder más que el poder define el *Wille zur Macht*[14]. Durante el transcurso de esta conquista, la voluntad de poder inventa prodigiosamente: máscaras y disfraces (la virtud, el desinterés, la caridad), medios (los «valores» que le permiten establecerse y mandar, ordenar las cosas).

El concepto de la voluntad de poder aporta, por tanto, una concepción del mundo: una interpretación, un enfoque global. Lo que durante mucho tiempo se ha venido llamando una filosofía. ¿Cómo describir su genealogía? Se la vincula con mucha frecuencia a la «influencia» de Schopenhauer sobre Nietzsche, a la filosofía vitalista del «querer-vivir» que, efectivamente, inspira *El nacimiento de la tragedia.*

Si dejamos de aislar las obras unas de otras, si aclaramos la anterior por la posterior, es decir, diez años de vida y de creación por la explosión de

[14] Georges Bataille los mezcla cuando escribe en «la experiencia interior» que la idea clásica de soberanía, unida a la de mando, se altera al comprometer el orden de cosas, porque se convierte en su razón y deja de ser independiente. ¡Bataille hegelianiza a Nietzsche!

alegría de *La Gaya Ciencia* y de *Zaratustra,* se abre una perspectiva muy distinta. Nietzsche descubre las corrientes subterráneas de la conciencia europea, opuestas al Logos, dejadas en la sombra por el racionalismo oficial de la filosofía y del Estado: el amor cortés, fundamento de *La Gaya Ciencia,* el agustinismo, con la triple «libido», entre ellas, la *libido dominandi,* y, por último, la gran herejía, aquella que se alza contra la Paternidad aplastante de la Ley, que critica la primacía del Logos, del Verbo y que espera la venida del espíritu (la herejía de Abelardo y de Joaquín de Fiore).

Porque esto es lo esencial, aquello por lo cual Nietzsche no desciende de los mismos antepasados que los filósofos grecorromanos o judeocristianos. La poesía libera. Con ella se manifiesta el poder de metamorfosis que se descubre en la apreciación, el juicio, la valoración y también en el juego y en el arte. Con la poesía, la energía física y vital se supera (en sentido nietzscheano). La energía vital —la voluntad de poder— no se supera suicidándose, sino sobrepasándose y afirmándose en otra esfera: la poesía. Esta nace en el momento de la liberación. El poeta, como todo creador, pero mejor que el resto de los artistas, renuncia a la voluntad de poder y la denuncia, la sobrepasa. Lo Sobrehumano trasciende lo humano, y, en primer lugar, el «*Wille zur Macht*», que ha hecho a los hombres y a las relaciones inhumanas entre sí. ¿Zaratustra se retira a la soledad para matar su voluntad de poder, para negar su querer-vivir como un asceta schopenhaueriano? Al contrario, exalta su ser por fin descubierto y el diálogo con el sol afirma ese descubrimiento y esa exaltación.

El análisis nietzscheano de la voluntad de poder no pretende anular la sexualidad y sus problemas. Tampoco los pone en primer plano. La teoría tiende a considerar el terreno sexual *(libido sentiendi)*

no como una esfera de causas y razones, sino como una esfera de efectos y consecuencias. Además, lo que un ser humano ha sufrido (por efecto del poder, del abuso de poder, de las privaciones y humillaciones) en todas las demás esferas viene a traducirse en el terreno sexual mediante frustraciones complementarias y suplementarias, efectos tanto y más que causas.

8. ¿El nietzscheísmo? No existe. Hay un hegelianismo; pero no hay un marxismo; no hay una teoría nietzscheana (de la voluntad de poder, o del superhombre, o del eterno retorno). Hay una *práctica nietzscheana* que no se identifica ni con la práctica hegeliana del saber (práctico-teórico) ni con la práctica política (es decir, en principio y dialécticamente, antipolítica) del marxismo, pero se acerca mucho más a ésta que a aquélla.

Práctica poética o, mejor, *poiética*, que valora lo vivido en detrimento de lo concebido y de lo percibido, supervalorados por el Logos occidental. Transciende la voluntad de poder por un acto que metamorfosea, no lo real en surreal, operación ficticia e impotente, sino lo humano en sobrehumano. El superhombre, lejos de llevar hasta el límite el gusto por el poder, se libera de él, inaugurando así otra luz, otro horizonte, otro mundo.

¿Implica tal perspectiva un *proyecto* más preciso que tienda a hacer posible lo imposible? Quizá. La destrucción de la realidad, del «sujeto» en el sentido del Logos occidental (el «Cogito»), de la Identidad que sirve a un poder, de normas y valores establecidos por el poder, en resumen, la subversión *radical*, esta perspectiva puede ser considerada un «proyecto». Pero no basta. Acentúa un peligro de muerte: el nihilismo. El Superhombre no se conforma con contribuir a la autodestrucción de la modernidad, del Estado, de las personas (clases) en el poder. De la disolución quiere sacar otra cosa: una afirmación. En lugar de demoler punto por punto, lugar por lugar, o sólo negar y desmentir el orden existente, quiere *fundar*. ¿Qué? ¿Una ética? Por supuesto que no. ¿Una estética? Tampoco. Una forma de vivir que supere la ética y la estética. ¿Fundar sobre qué? Quizá sobre el acuerdo entre Dioniso y Apolo, irreductibles, pero inseparables. Volverse heroico en el curso de un combate vano, figurarse que la conciencia (la toma de conciencia, como se dice) puede abatir el poder como fuerza espiritual no consiste en esto la locura nietzscheana. Ni tampoco remitirse a una «profundidad»: deseo, inconsciente. Nietzsche no adopta ni la actitud occidental —el raciocinio crítico— ni la actitud oriental —despego soberano, renuncia y contemplación—, ligada a una ontología. No: el combate. Pero ¿qué combate? El que ha librado con sus débiles fuerzas y con esa táctica: actuar con tanta habilidad como los poderes, desenmascarar el juego del poder y burlarse de él (esquivando los golpes). Llegar, pues, a una estrategia que enlace con ciertos medios (el escrito poético) e incluso con ciertas fuerzas. Lo cual no incluye la violencia, pero tampoco la excluye cuando el uso de la violencia y sólo él permite reencontrar el uso sin violencia: el simple «valor de uso» de las cosas, fuera de su valor en el intercambio, la riqueza y el poder.

«*A los realistas:* oh seres fríos que os sentís tan acorazados contra la pasión y la quimera..., ¿no sois todavía seres supremamente oscuros y apasionados si se os compara con los peces?...» (*La Gaya Ciencia*, 57).

9. ¿Qué hay de común entre el tema nietzscheano del *resentimiento* y el concepto hegeliano de la *alienación*, separado por Marx del sistema hegeliano y recogido por él para aclarar la práctica social?

Para Nietzsche, «el hombre» no se vive a sí mismo como ser de necesidad o de deseo, sino de resentimiento. Este término posee un sentido mucho más amplio que el sentido trivial: re-sentir algo (un sentimiento, una impresión). Una situación pasada, de la que el sujeto parece y cree haber salido, ha dejado huellas. ¿En el «inconsciente»? Quizá, a menos que esas huellas constituyan el «inconsciente» mismo. No coinciden exactamente con el recuerdo; el resentimiento difiere del reconocimiento. La situación inicial re-vive; se repite; vuelve y su rememoración la torna obsesionante, imponente, determinante. Al mismo tiempo, el «sujeto» se deja vincular a la situación y se vincula a ella; se aleja del presente para reanimar el pasado. Huye de lo actual, no puede *vivirlo*. Su vivencia se sitúa detrás y lejos, «profundamente».

¿Habrá presentido Nietzsche el psicoanálisis? Hasta cierto punto seguramente, pero su teoría cala más hondo. Porque no es un suceso físico, una carencia, un dolor lo que produce el resentimiento. Es siempre o casi siempre una *humillación*. Nietzsche prosigue por ese derrotero el ahondamiento abisal del concepto de alienación. El resentimiento del ser alienado por la alienación tiene algo de irreparable, de irremediable, de irreversible. ¿Por qué? Porque viene a negar su humillación, a extraer de ahí una voluptuosidad singular; en primer lugar, saca de ella una virtud: la humildad. Se hace humilde, virtuosamente, para aceptar la humillación y trocarla en una felicidad turbadora. Vuelve a buscar la situación humillante

o alguna circunstancia análoga. Se ofrece como víctima, presa, objeto, a la voluntad de poder que lo ha arrojado por tierra.

El racionalismo humanizante y optimista admitía que una desalienación total borraba la alienación inicial, podía cumplirse mediante un proceso inverso al de esa alienación. Para Hegel, la Idea absoluta reabsorbe la alienación inicial mediante la que el mundo salió de su propio seno; por así decir, la toma incluso como prueba, lleno de saber. El Esclavo puede vencer al Amo y superar (en sentido hegeliano) la situación de derrota. También para Marx el trabajo productivo (industrial), reorganizado por la clase obrera que se hará cargo de él, suprimirá el trabajo alienante-alienado, dividido, impuesto como una fuerza extraña.

Nietzsche no cree que la alienación concreta —la humillación, la privación grave— desaparezca sin huellas indelebles. El oprimido y el esclavizado habrán engendrado en sí mismos «valores» que les habrán permitido vivir, disimulándolos o bien (lo cual es lo mismo de todos modos) aceptando las condiciones de su existencia. La humillación se convierte en razón de ser, con compensaciones, complicaciones, explicaciones, justificaciones; esboza un sitio, lugar de una jerarquía; como por azar, cada humillado tiene otros humillados por debajo de sí, a los que puede humillar: mujeres, niños, animales, malditos. El ofendido llega a definirse ante sus propios ojos por el momento de la humillación (el homenaje rendido al poderoso, la fidelidad, la abnegación, etc.). En la modernidad, los hombres del resentimiento se multiplican. Están por todas partes. Todos se resienten. Quienes quieren el poder para vengarse del poder existente no escapan a este destino: lo alimentan. Y de igual modo que hombres, tam-

bién hay «mujeres del resentimiento». Todas quizá: en lugar de acusar a la moral y a la religión (que fingen protegerlas) de su miseria, acusan a los hombres, a los «machos», invirtiendo la cuestión. Considerados en conjunto, ofendidos y humillados[15], establecen un círculo vicioso, un anillo mortal, un torniquete; acentúan la repetición de lo re-sentido; directa o indirectamente hablan de «eso» y sólo de eso. ¿Quién? Las mujeres sobre todo. Los creyentes. Los «sujetos» de un monarca o de un gobierno cualquiera: de un Estado. ¿Los obreros? Quizá. Los esclavos siempre si los amos han sabido aprovechar su dominación. El resentimiento revela el secreto de la esclavitud consentida, preferida a la muerte.

La culpabilidad es, por tanto, un *estado*, más que la consecuencia de un acto definido. Ese *estado* hace estragos en Occidente bajo el signo del *Estado*. El sentimiento de la culpa, original o irrisoria, mortal o venial, se une al resentimiento como fuente de angustia que exige explicación. Ocasiones de culpabilidad no faltan: las guerras, las actividades nocivas y tantas otras. Pero el fundamento —el carácter fundamental— de esta culpabilización escapa a los europeos, lo que permite a las personas religiosas, a los filósofos, a los políticos explotar ese sentimiento que se ignora en cuanto resentimiento, veneno de la conciencia.

Para Nietzsche, el problema no consiste tanto en diagnosticar o explicar el sentimiento de culpabilidad y su fuente envenenada, el resentimiento, cuanto en mostrar la vía de curación. Objetivo: la salud, la gran salud que supere la gran enfermedad, el nihilismo al que conduce el resentimiento. ¿Por qué medio encontrar la salud? ¿El retorno

[15] La correspondencia de Nietzsche refiere su descubrimiento (tardío, en versión francesa) de Dostoievski y su entusiasmo.

a la naturaleza? No. Al contrario: superar la naturaleza, es decir, la voluntad de poder, y la prueba del devenir, resentimiento y culpabilidad. En lugar de un tiempo histórico sembrado de victorias y de derrotas, de agresiones y de humillaciones, la Gaya Ciencia ilumina la inocencia del devenir. No sigue el camino prefabricado por una providencia o dispuesto por una racionalidad oculta. Va al azar. No tiene la responsabilidad ni la culpabilidad del individuo en general, lo que no la dispensa de lanzar una requisitoria contra determinadas personas: los poderosos.

10. Al mismo tiempo que Hegel y Marx, un tal Kierkegaard ponía un escollo en la vía del devenir (del progreso): *la repetición*. Sören Kierkegaard introdujo la paradoja de tal forma que pasa, con toda razón, por místico. La repetición kierkegaardiana (la que Job exige a Dios desde el estiércol después de haber perdido todo, la que el prometido de Regina reclama por su amor roto) exorciza el tiempo, esa maravilla demoníaca, invocando al Eterno. Dios puede resucitar a los muertos, suspender el tiempo, hacerlo retroceder. Y Dios puede devolver lo que se ha perdido: la inocencia original, los bienes terrestres (Job), la bienamada (Sören Kierkegaard). En el centro: la trascendencia. La paradoja de la repetición no ha dejado de introducirse por ello.

Desde la guerra de 1870-1871, Nietzsche anuncia que la historia, razón y conocimiento se hunde en un mar de lodo y sangre. Primera repetición: la violencia, cuya necesidad parece evidente a los hombres que toman las decisiones y cuyo absurdo no parece menos evidente a quienes la sufren.

Nietzsche pone en primer plano lo repetitivo *a partir de la poesía, de la música y del teatro* (de la

tragedia). Este sería el momento de examinar cómo en su prosa y en sus versos emplea los procedimientos clásicos, derivados todos de la repetición: rimas, aliteraciones, invocaciones, sílabas o palabras de apoyo para las frases. Su poesía no imita a la música; no pretende ser ni hacerse musical, no pliega el lenguaje a las leyes de un arte distinto; aporta al lenguaje la experiencia de la música. La música se basa en la repetición; todo en ella es repetitivo, no sólo los temas (el *leivmotiv* wagneriano, el tema de la fuga, etc.), sino las «notas», los intervalos, los timbres, los ritmos (la medida), etc. Y, sin embargo, a propósito de la música, todos hablan de frescura, de movimiento, de destello, de esplendor, de invención incesante, de temporalidad incluso. No hay repetición sin diferencia, no hay diferencia sin repetición. En cuanto a la tragedia, va mucho más allá en la repetición: resucita al héroe por medio de un texto preparado y repetido. En un lugar consagrado a este rito recomienza el acto trágico, el momento mortal, el holocausto, que se revive con una diferencia: la alegría trágica.

Nietzsche sitúa lo repetitivo en el centro de la meditación. ¿En el lugar del devenir? No exactamente. El problema estriba exactamente en comprender cómo hay devenir en la repetición y repetición en el devenir. Para Nietzsche, la antigua imagen del flujo heraclitiano tropieza con lo repetitivo, pero lo repetitivo no puede considerarse aparte, como «pura» repetición. Tomado en sí mismo, aislado arbitrariamente, hace el devenir incomprensible. Ahora bien, hay tiempo (e incluso multiplicidad de tiempos: ritmos, linajes, ciclos) y prodigiosa diversidad de creaciones del devenir. Pero hay repeticiones en el seno del tiempo. Tal es la paradoja que parece escapar al saber. Sin desaprobar el saber, Nietzsche se coloca en la frontera entre lo concebido y lo vivido, es decir, entre saber y no-saber: en la cresta. Este no-saber *es lo vivido*, goce y sufrimiento, siempre repetidos, siempre nuevos. Risa divina, danza de los dioses, la gaya ciencia, más y mejor que la triste Ciencia, infringe lo vivido. Es la poesía. Es la embriaguez del devenir y de la repetición. «Vuelve otra vez con todos tus suplicios», así se pronuncia el *sí* al vivir.

¿Se quiere comenzar por el saber en lugar de empezar por la crítica del saber, por la música, por la tragedia, por la poesía? Puede ser, aunque ese sea el camino inverso al de Nietzsche. El jamás *sistematizó* los elementos de su pensamiento en el plano denominado filosófico. Sistematizarlo es, por tanto, traicionarlo. Aquí y ahora se va a traicionar a Nietzsche lúcidamente, para mejor mostrarlo por su envés, pudiéramos decir, y ponerle de manifiesto. Para él, la diferencia es esencial, aunque este último término no convenga exactamente. ¿Cómo *demostrar* la importancia de la diferencia frente a quienes la impugnan, los racionalistas, las gentes del Estado?

Lo repetitivo es lo idéntico y es el principio de identidad lógica mismo: A = A. Este principio formal implica una repetición, lo más próxima posible a la repetición absoluta. Y, sin embargo, esa segunda «A» no puede repetir de modo absoluto y de forma totalmente rigurosa la primera, porque es la segunda. La lógica formal está en juego. Y la sucesión de los números, es decir, la matemática: uno y uno igual a dos. *Una repetición engendra una diferencia:* la menor, con el menor contenido, con el mínimo de residuo. Transparente, por tanto. Y, sin embargo, de operación en operación, de repetición en repetición, se realiza un infinito. El conjunto infinito de los números enteros (conjunto en el interior del cual cada diferencia es

mínima) permite engendrar otros conjuntos infinitos (los números fraccionarios, transcendentes, etcétera) y deducir el concepto de número infinito (transfinito). Entre los números infinitos hay diferencias máximas. Lo puro lógico se supera lógicamente.

Lo repetitivo es el engendramiento de los números. Por tanto, de los conjuntos, del espacio y de los espacios. Lo infinito se genera a partir de la repetición, a través de esos conceptos hoy día casi aclarados: series y recurrencias, conjuntos, transfinito, poder del continuo, enumerable y no-enumerable, conjunto de conjuntos. La mayor diferencia (infinito-finito) se percibe y se capta de este modo. Pero lo repetitivo desborda el campo de los números. Llega incluso hasta los gestos, los actos prácticos que se reiteran. La repetición *lineal* abarca un campo inmenso. A condición de admitir lo que no puede dejarse de admitir: lo repetitivo *engendra* lo diferencial; y al contrario, lo diferencial *se produce* por la repetición en el transcurso de un tiempo específico.

Por tanto, el saber, repetición a su vez (memoria, operaciones reiteradas, lógica, etc.), es saber de lo repetitivo. De igual modo, el trabajo consiste en gestos repetidos. ¿Va a clausurarse este campo, este dominio inmenso de lo repetitivo? No. Lo repetitivo es también el doble, el doblamiento y el redoblamiento. Por tanto, la duplicación y la duplicidad. Por tanto, la simetría y la disimetría, el espejo y los efectos de espejismo y de espejo, el eco, el reflejo, la imagen. ¿Y por qué no la máscara? ¿El reflejo falaz?...

Lo repetitivo se descubre también en la memoria. Y, por tanto, en cualquier conocimiento: conocer es re-conocer (la reminiscencia). Contrapartida amarga: el resentimiento. ¿No hay que atribuir a lo repetitivo lineal el lenguaje mismo, repetición (combinatoria) de sonidos articulados? ¿No hay que situar aquí las realidades psíquicas: la «conciencia-de-sí» (reduplicación, duplicación, duplicidad) y su base o fundamento en el cuerpo, «el inconsciente», con sus interacciones, con sus apelaciones y llamamientos recíprocos?

Pero lo repetitivo se desdobla a su vez: lineal-cíclico. *Lo cíclico es el ritmo.* Los ritmos: los del cuerpo vivo. Quien dice ritmo dice repetición. En la frontera (movediza) entre lo lineal y lo cíclico está «el inconsciente». Todo cuerpo vivo recibe informaciones, desde la célula al ser humano, y múltiples mensajes de los que no descifra más que una parte ínfima. La teoría de los mensajes y de los códigos, de las redundancias y de las variaciones informativas, entra en la de la repetición. El cuerpo vivo tiene un *doble carácter:* energías masivas que se reparten y se gastan según ciclos y ritmos; energías finas, informacionales, relacionales y situacionales, mensajes lineales, códigos y descodificados. El doble carácter del cuerpo vivo es debido al doble carácter de la repetición: *lineal y cíclico.*

Esto no es todo: todavía no es el Todo. Si la reflexión examina el Mundo descubre los ciclos de las estaciones, de la vida y de la muerte (Dioniso y sus poderes: el caminar entre las pruebas, las desapariciones trágicas y las resurrecciones). Si la reflexión examina el Cosmos descubre la luz (Apolo, sueño y claridad). La energía, fundamento del ser, se despliega; la ley de la energía consiste en gastarse. Al dilapidarse se dispersa. El juego energético se realiza a través del ciclo «pérdida-concentración». La energía forma focos, centros, núcleos. En torno a ellos, esferas, sistemas. Y esto desde la partícula ínfima a las galaxias, del micro al macro. Y siempre una tensión, una voluntad de acción, es decir, de poder, que se expande, generosa o brutal.

El sol posee esa existencia triple ya reconocida: empírica, socio-política, simbólica (poética). Y lo mismo ocurre con este pequeño foco: el cuerpo vivo, el «sujeto» (el cerebro y su periferia). El famoso sujeto, helo aquí: es un centro. *No una sustancia:* un pequeño centro de pulsiones, de deseos, en una palabra, de energías que se gastan, que se dispersan no sin dejar huellas.

Ahora la reflexión se desplaza danzando sobre la arista que separa el saber del no-saber. A un lado de la frontera (la ironía quiere que partiendo del saber, generándolo mediante lo repetitivo, la meditación llegue al vivir como no-saber) está el saber engendrado (engendrándose) por la repetición. Al otro, lo *vivido,* indiferente a esta génesis, pero que recibe de esta diferencia otra dimensión, que está a su vez por conocer y reconocer. El vivir: la alegría, la voluptuosidad, la angustia, el trance y la danza. La tragedia (resurrección de los héroes, mentís al tiempo por una repetición representada). La música (brote y resurrección de la alegría, inseparable del dolor). La poesía (evocación de lo posible, revocación de lo inadmisible). La muerte (que se repite con la vida). La historia, por último (con su problemática: incertidumbres y certezas, memoria y saber, tumba del tiempo pasado y apelación a la luz, obstáculo y, sin embargo, tentación).

El saber se basa en la menor diferencia, y el arte, por el contrario, en las diferencias máximas irreductibles a aquellas que se inducen en el interior de tal conjunto, de tal sistema, de tal lógica. ¿Y qué pasa con el devenir en la perspectiva nietzscheana? Es esa totalidad: lo cíclico y lo lineal, las evoluciones y revoluciones. Lo mismo y lo distinto. Lo idéntico y lo diferente. Y su reciprocidad, su engendramiento. Por tanto, lo oscuro y lo inteligible. El pensamiento mítico y el

pensamiento racional. El Mundo y el Cosmos, Dioniso y Apolo: los laberintos subterráneos y los contornos a plena luz. ¿La filosofía? Separada del aparato metafísico (metafórico), secreción de las burocracias (eclesiásticas, políticas) está ahí: tomada otra vez íntegramente, pero en otro plano, bajo otra luz, con otras oscuridades. En otro trayecto, en otro proyecto. Totalizada y totalizante de otra forma: desde la lógica a la música, desde la matemática a la poesía, desde los balbuceos a las obras. Lo cual no excluye la reflexión, que los rechaza hacia lo inaccesible, el éxtasis, la voluptuosidad próxima al dolor, el trance, la muerte. ¿Y el devenir? Es así: cambio donde todo cambia, salvo la totalidad de los cambios. En una relación paradójica, pero que se dilucida con lo que implica y con lo que contiene, con aquello en lo que degenera por aquello que se genera: lo repetitivo. ¿Ser o no ser? No: «*Werde das du bist*» (¡Conviértete en lo que eres!).

Sí. Al decir ese «sí» hemos aceptado las peores hipótesis: la hipótesis terrorífica de la repetición eterna del Mismo, es decir, de los azares que nos han hecho nosotros mismos, de las circunstancias que han producido nuestra mediocre existencia demasiado humana, pero también y al mismo tiempo la maravillosa hipótesis de lo Sobrehumano, que nace desde ese momento aportando el sentido del devenir.

Dos grandes ramas del pensamiento filosófico (que se entrelazan con otras, empirismo y racionalismo, materialismo e idealismo, nominalismo y realismo conceptual, etc.) convergen aquí: la línea eleata y la heraclitiana. Los antiguos y modernos eleatas pueden negar la importancia del movimiento; no pueden negar su existencia sin convertir en dogmas las célebres paradojas de Zenón. En cuanto a los heraclitianos, tienen que recono-

cer la importancia de lo repetitivo cíclico al menos. (Heráclito ya lo acepta con su «gran año».)

La teoría del devenir universal no puede refutar lo repetitivo relegándolo a lo aparente. La teoría de lo Inmóvil Inteligible puede relegar a la apariencia el flujo y el movimiento informe, pero debe admitir que el devenir crea formas, «seres» determinados, géneros y especies que se nombran.

¿Qué es lo que da lugar a la intervención del pensamiento, al gesto práctico? *Lo repetitivo.* Toda acción se basa en una repetición, porque se repite a sí misma: gestos, objetivos. La filosofía ha aclarado este rasgo de la actividad práctica (técnica). Según Hegel, el entendimiento analítico y no la razón dialéctica es lo que interviene en la práctica, en el trabajo. Y para Marx, el pensamiento dialéctico no se descubre ni descubre lo real y sus contradicciones, sino mediante la confrontación de lo real y de lo posible, al nivel de la totalidad. Lo que no excluye de ningún modo —todo lo contrario— la producción de algo nuevo por el conjunto (totalidad) de gestos reiterados, de actos repetitivos, de intervenciones maquinales y técnicas (partes, según Marx, de las fuerzas productivas que transforman la naturaleza).

Si esto es así, ¿cómo extrañarse de la importancia de lo repetitivo en el mundo moderno, objetos, productos, gestos? La satisfacción de haber engendrado por la repetición el Saber de este mundo y en este mundo no suprime la desazón. Y se comprende mejor por qué Nietzsche no se esforzó en construir el sistema de la Repetición, sino que creó a Zaratustra para superar el nihilismo inherente a la modernidad. Este sistema ha sido esbozado aquí para poner de manifiesto lo que no es ni dice el poeta Nietzsche. En sí mismo sólo sería un sistema entre muchos otros elaborados por el pensamiento moderno desde Hegel. Cada espíritu sistemático [16] saca un placer masoquista de la prisión donde se encierra echando con cuidado los cerrojos. Nietzsche abre «a martillazos», sí, pero también «con su sangre».

La modernidad se hunde en la repetición (y en la conciencia de lo repetitivo, a la vez revelado y oculto por las ideologías: el pan-matematismo y el pan-conceptualismo, el fetichismo de lo combinatorio y de la estructura, el «dibujo» y los modelos, etc.). De este modo, la época moderna saborea hasta las heces el gusto de la repetición. La historia, de la que durante mucho tiempo ha creído proceder, negaba la repetición o sólo le concedía escasa importancia, en nombre de un devenir fetichizado, al tiempo que racionalizado. Esta historia monumental se derrumba, como la filosofía sistemática, monumental también, con las justificaciones y legitimaciones que muchas personas creían y creen aún sacar de ellas. La modernidad presenta este doble aspecto: todo cambia y nada cambia; todo se estremece y todo se estanca. ¿No será la de la tiranía la repetición más abrumadora? En nombre de la libertad, la revolución ha engendrado una vuelta de los viejos despotismos en versión moderna agravada. Pero la repetición no se limita a las esferas del poder y del Estado. Se ha masificado gracias a las técnicas.

La importancia de lo repetitivo, descubierto por Nietzsche a raíz de una crítica de la historia, del historicismo, del evolucionismo y de la filosofía —hegeliana— del devenir, a raíz también de un análisis riguroso de la poesía, de la música, de la tragedia, no hace más que confirmarse. Por todas partes.

[16] Antes hemos citado algunos de los más recientes: Yves Barel, Michel Clouscard, Jean Baudrillard. Habría que citar también a H. Marcuse, M. McLuhan, J. Monod, etc.

El análisis crítico de la vida cotidiana muestra la interferencia de las repeticiones cíclicas (las horas, los días y las noches, las semanas y los meses, las estaciones, las necesidades) y las repeticiones lineales (los gestos y actos del trabajo, de la vida familiar, de las relaciones sociales). Igualmente, el análisis de los fenómenos económicos y, más todavía, el de la *reproducción de las relaciones sociales* (de producción). Esta reproducción pone sus esperanzas en la generalización de lo repetitivo: si todo se repite, las relaciones sociales se prorrogan, automáticamente, al volverse automáticas, al integrarse en el automatismo general. Hasta el punto de que no sólo la filosofía y el saber pueden definirse por la relación conflictiva entre la repetición y el devenir, ni la modernidad como ilusión (ideológica), sino la *sociedad entera.* Todo inclina hacia la reproducción, hacia la repetición cuantificada; y todo (todos) reclama lo nuevo, la brecha, el salto cualitativo hacia adelante, que no llega.

Así, Hegel preveía un Estado que engendrara sus condiciones de formación y de equilibrio, sistema auto-generador y auto-reproductible. Marx, en cambio, preveía en nombre de la revolución proletaria, un salto hacia adelante en el devenir, una «generación» nueva, sin repetición, pero sin pérdida del pasado. Nietzsche denuncia el peligro de la repetición que mataría toda diferencia, y simultáneamente afirma la exigencia de una ruptura completa, que trascendería el pasado.

Aquí se transparenta la diferencia radical entre la superación hegeliana y marxista, que conserva (más en Hegel, menos en Marx) los antecedentes y condiciones a un nivel superior, al «elevarlos», y la superación nietzscheana, que niega, deniega, reniega, desmiente, refuta y precipita en el abismo. El *Aufheben* optimista y el *Uberwinden* trágico se enfrentan, y, con ellos, la diferencia y la repetición (reproducción).

¿Cómo escoger? ¿Es preciso hacerlo?

11. El descubrimiento de la imitación (Mímesis) como fenómeno psíquico y social no puede atribuirse a Nietzsche. Ni siquiera pensó en explicar, y mucho menos en sistematizar, la teoría de la Mímesis[17] o de la «Mimicry». Mostró su alcance en un análisis crítico (en sentido nietzscheano: más sarcástico que irónico o humorístico). Un hegeliano admira la imitación como potencia racional que suscita la reproducción de un tipo humano, social y político. Por lo que a los marxistas se refiere, incluido Marx, han descuidado tales fenómenos, dejando a un lado la teoría de la identidad y la de la mutación (metamorfosis) o, dicho de otra forma, de la repetición y de la diferencia, de la imitación y de la creación.

Nietzsche puso de relieve la importancia de la Mímesis en la naturaleza. Ninguna hoja de roble es rigurosa y absolutamente idéntica a otra; sin embargo, todas las hojas del roble se parecen; el concepto de «hoja», que sólo retiene esos parecidos y los cambia en identidad, no tiene la verdad que le atribuyen los partidarios empedernidos del saber. Sin embargo, tales conceptos permiten a la conciencia empírica, a la actividad práctica, poseer su esfera y a los humanos habitar una construcción (arquitectura) sociopolítica. A lo largo de la evolución, desde que existe tal especie de planta y hasta que desaparezca, cada planta re-produce aquella de la que nace. Entre las hojas de roble las diferencias son mínimas, internas a la espe-

[17] Véase para la explicación del concepto y para un intento de «sistema» el libro de Auerbach: *Mimèsis.*

cie (caracterizada como un «sistema» equilibrado, pues cada planta y el conjunto de las plantas pertenecen al género que constituye un todo). El roble y la hoja de roble, y sus ramas, y su aspecto, difieren de la palmera y de sus atributos. Aquí la diferencia da un salto y se torna máxima. Otro tanto se puede decir cuando surge una especie nueva. Lo cual confirma la distinción (diferencia) entre las diferencias *inducidas* en el interior de un conjunto, por repetición y Mímesis, y las diferencias producidas fuera de tal sistema establecido, al desaparecer o metamorfosearse este sistema.

En la sociedad, el mecanismo de la Mímesis es doble. El mimetismo procede por *identificación* directa con el tipo o modelo: los sometidos, los esclavizados, los oprimidos, las personas dominadas por el resentimiento se identifican con el hombre fuerte, el vencedor, el poseedor y el amo. Lo re-producen en sí mismos sin intermediario. Así, los niños imitan a su padre, o los súbditos al príncipe, o los soldados al jefe. A menudo el mimetismo procede indirectamente, a partir de una imagen o *símbolo*, emitido o no emitido por el poder superior: en una Iglesia instituida, cada uno imita indirectamente a un santo o, mejor, a su imagen, y directamente al dignatario situado en la jerarquía un escalón más arriba. Lo analógico y lo simbólico difieren, pero ambos producen un mismo efecto: la Mímesis. Así continúa el teatro del mundo, donde el mejor cómico es el que actúa más «sinceramente». Las palabras sirven de instrumento a ese teatro, más concreto (real) que el discurso. Desde hace mucho tiempo, los moralistas (La Rochefoucauld) han denunciado el teatro del mundo, sin llegar a sus bases o raíces.

En ambos casos, el proceso mimético implica una simulación y produce simulacros: copias más

o menos exactas. La simulación forma parte, según Nietzsche y los nietzscheanos, de los mecanismos mediante los cuales los individuos se insertan en una realidad sociopolítica, y, a la inversa, mediante los cuales la sociedad se sirve tanto del discurso como de los esquemas, símbolos e imágenes, para integrar a los individuos.

El fenómeno posee, pues, una amplitud enorme y un peso decisivo en la re-producción de la cúspide de la sociedad por la base, sin lo cual la estructura sociopolítica se derrumbaría. La complejidad de la Mímesis crece a partir del hecho de que la creación comienza por la imitación y no puede comenzar de otro modo: el futuro creador empieza seleccionando un padre o un maestro (para Nietzsche, Wagner), del que luego se separa y al que si es preciso ejecuta. Camino de la creación cuando se produce una metamorfosis (una diferencia), la Mímesis puede, además, bloquear el camino esterilizando la marcha, entrañando la repetición. El fenómeno «Mímesis» abarca, por tanto, el campo sociopolítico entero, incluidas la ética y la estética, además de la moda, la educación, las «influencias» diversas (justificadas o no justificadas por representaciones, es decir, por ideologías).

De la Mímesis derivan extrañas realidades, a medio camino entre la apariencia y la metamorfosis. La máscara, por ejemplo. Simulacro que dobla el rostro y lo disimula; el «yo» se trueca para él mismo en otro, en el que quiere convertirse. El uniforme militar, generador de una Mímesis apoyada por el poder, es una máscara que tiene éxito. El aprendizaje de un papel gracias a la máscara implica el desdoblamiento, ya sea la metamorfosis, ya la repetición y el retorno a la identidad reconocida. «*Larvatus prodeo*», avanzo enmascarado, dice todo innovador; la máscara le sirve de refu-

gio, de coartada. Puede perderse en su papel, pero sólo la pérdida de identidad permite cambiar.

El enemigo es, por tanto, la identidad, que articula la lógica de acuerdo con la realidad psíquica, social y política, y permite la fijación. Quien dice «identidad» dice también lógica, tautología, sistema, círculo vicioso, torniquete, repetición, reproducción de sí y del otro, Mímesis estéril, diferencia inducida en el interior de un conjunto y reducida al mínimo. Máscara y marca, la identidad procede del discurso falaz y remata su obra. Quien dice «pérdida de identidad» dice también mutación, metamorfosis, transvaloración, creación poética. Entre ambas hay una distancia, un trayecto peligroso. ¿Cuál es el peligro? El extravío, la locura, el suicidio. Sin duda alguna, el dolor y la insatisfacción. La identidad aporta la satisfacción del «ser» adquirido, en la propiedad. La vía dionisíaca no es ni tranquila ni la de la tranquilidad. Lo sobrehumano, diferencia máxima, sólo se consigue haciendo saltar la identidad y franqueando (superando) las diferencias mínimas. Incluso el discurso se disuelve, y la práctica poiética inventa un lenguaje.

Entre el *Escrito teorético* de 1873 y *La Gaya Ciencia,* Nietzsche descubre el mundo de la identidad detrás del mundo de la Mímesis y de la Máscara, ya descrito por los moralistas (inmorales). Al principio no exige todavía lo Posible-Imposible, lo Sobrehumano, aunque ya deja de soportar el mundo de la marca y de la máscara, el teatro del mundo, el mundo de las palabras y de la retórica, en resumen, la vida social según los valores impuestos. Poco a poco, lentamente, se va abriendo ante él el horizonte de la metamorfosis, de la diferencia absoluta. Con esfuerzo, con una angustia sin nombre, descubre que la aspiración a la mayor diferencia, a lo *Sobrehumano,* va acompañada

de la aceptación de la más terrible de las identidades, el *Eterno retorno.* Si hay metamorfosis, es decir, conjunción afortunada y azar maravilloso, en lugar de un encadenamiento lineal ilimitado de causas y de efectos, de razones y de consecuencias; si hay transmutación, el mismo azar puede re-producir cualquier momento del mundo: la metamorfosis puede conducir a la repetición de un fragmento del devenir. El salto en el espacio (en lenguaje de ciencia ficción podríamos decir en el hiperespacio) de la diferencia implica el peligro absoluto de la repetición total. Por tanto, si se instaura una ruptura con lo realizado (no un descentramiento en el saber, sino un descentramiento con relación al saber hundiéndolo en la profundidad enigmática de lo vivido, por encima o por debajo de la superficie y de los efectos espejeantes), ¿quién sabe qué pasará al otro lado de ese espejo? Desfondamiento, caída en el abismo, quiebra de la conciencia-de-sí, la apertura de lo posible no excluye ninguna posibilidad: la mejor y la peor van juntas.

Aquí una vez más si hay dialéctica nietzscheana difiere radicalmente de la dialéctica hegeliana. No hay síntesis entre los términos enfrentados. Lo que nace, o bien reproduce aquello de lo que nace (conserva la identidad de uno de los términos con diferencias mínimas), o bien, franqueando de un salto un abismo, lo transciende. Por su cuenta y riesgo. La tragedia de la conciencia desborda el teatro del mundo. Las contradicciones más profundas sacadas a la luz pueden ayudar a la metamorfosis, de la que están separadas por una distancia abisal. Curar simplemente a quienes sufren, suprimiéndoles sus contradicciones al modo de los psicoanalistas, es traicionar.

La aspiración nietzscheana implica, por tanto, un rechazo fundamental de lo «real», como consti-

tutivo del Ego (el «sujeto»). ¿Ha tomado Nietzsche en consideración la oposición filosófica de lo subjetivo y de lo objetivo? No. Su pensamiento (su (perspectiva) no participa de esas categorías filosóficas. Esos términos forman parte de la identificación que aprisiona lo posible. Más allá de ese reino de la identidad, las máscaras y las marcas, más allá de la Mímesis, más allá del reino de las sombras, se abre el horizonte solar.

En la visión del *Eterno retorno* hay, sin embargo, un sentido que en términos filosóficos podría llamarse identidad por retorno (repetición) y retorno de la identidad. ¿Cuál? La de la naturaleza y de la conciencia, de la salud y de la reflexión, de la inocencia y del conocimiento: una totalidad.

12. *La Gaya Ciencia* no agota su sentido en las repercusiones aquí citadas. Esos análisis casi sistematizados tienen un objetivo: impedir que un determinado pensamiento, que en la modernidad se cree radical, rehaga indefinidamente el recorrido Hegel-Marx-Nietzsche, sin salir del nihilismo. Si tomamos el camino desde el punto de partida queda claro que nadie en Europa ha superado ese nihilismo. ¿Fracaso de Nietzsche? Sin duda. Hasta ahora, ni él ni nosotros (europeos, hombres de la modernidad), nadie ha salido del mundo de las sombras.

Otro sentido de la *Gaya Ciencia:* nada nuevo sin una provocación, sin un desafío (a menudo peligroso e incluso cada vez más peligroso). No hay desafío sin una agresión, sin un ataque. Por tanto, sin un doble peligro: ponerse en juego (en tela de juicio, fórmula banal) y atacar a alguien más fuerte que uno mismo, de forma que se le ponga en juego (en la apuesta). Lo «negativo» nietzscheano radical adopta este aspecto y manifiesta así en un

movimiento (y no en la representación del movimiento) las contradicciones inherentes a lo real. Sin lo cual no sería otra cosa más que un discurso erudito que se prolonga.

No produce un sentido quien quiere. Lo escrito y la literatura no bastan. La escritura, siempre mimética, desempeña su papel en la reproducción más que en la creación. ¿Quién produce un sentido? Aquel que se arriesga. En el transcurso del tiempo, aquellos que produjeron un sentido murieron por él y lo engendraron mediante su muerte: Sócrates, Cristo. La locura, forma diferente de la muerte, puede tener el mismo alcance. La ruptura con el saber y el poder, la gran entrega que inaugura el salto en lo posible, implica la ruptura tanto con la filosofía como con lo cotidiano...

13. Por encima de la sociedad, por encima de la «cultura», existe algo (por supuesto no el Estado) que se puede llamar *civilización.* ¿La cultura? Los filisteos cultos creen poseerla como propiedad pública y privada. ¿La sociedad? Es una colección de lógicas sociales, es decir, de tautologías, de torniquetes, de grandes y pequeños «sistemas».

La civilización se compone de valores, es decir, de sentidos, que viven y mueren. En el seno de la sociedad se bosquejan y precisan estos valores y sentidos. Encuentran ahí un terreno favorable o desfavorable. En el mejor de los casos, en Grecia, por ejemplo, o durante el Renacimiento en Europa, una gran civilización adquiere forma y fuerza: ligera, danzante, vigorosa.

¿Concepción «elitista»? Sí, aunque tenga en cuenta a los pueblos y, por tanto, a las masas. No hay jerarquía de valores, no hay, por tanto, valores superiores que no sean aceptados y menos aún

resentidos por un pueblo. La élite —el filósofo, el poeta— no pueden más que dar forma y fuerza a lo que germina en el seno del pueblo. Y, a la inversa, pueblos y masas pueden también poner fin a los valores superiores, matar a los filósofos y a los poetas con los otros héroes después de haberlos engendrado: Sócrates y, más aún, Jesús lo demuestran.

El pensamiento de Nietzsche y su perspectiva no salen de una ambigüedad que se puede decir fecunda. Filósofo, pensador, poeta de un cierto elitismo, apropiado, por tanto, a intelectuales que pretenden ser marginales y tienden a apartarse para hacer de la vida hedonismo o democracia, por sus propios medios; y, por otro lado, filósofo de la lucha sin tregua ni desfallecimiento contra el Estado, contra toda manifestación de la voluntad de poder, contra el Logos que desafía lo sociopolítico. ¿«Elitismo»? ¿Y por qué no? Quizá hoy día la libertad, la del libre espíritu, presente estos dos aspectos. Afrontar la muerte negando el instinto de muerte, afirmando la vida, ¿no es una ambigüedad que transciende las dualidades y duplicidades tradicionales? Lúcida, amante del placer y la alegría, sin temor al sufrimiento, representando sin anunciarlo, sin promulgar una filosofía del juego o una regla del juego, creando lo total más allá de lo político, así camina la Gaya Ciencia.

14. Una teoría generalmente tenida por marxista, aunque Engels y Lenin, más que Marx, la hayan elaborado como teoría del conocimiento, declara que la conciencia y el conocimiento son reflejos. La mayoría de los filósofos del saber han rechazado esta teoría, salvo aquellos que explícitamente se han puesto bajo la garantía del marxismo: la teoría del reflejo pasa entre la opinión filosófica

por grosera. Efectivamente, Lenin maneja un poco brutalmente las metáforas de la copia, de la foto, del espejo [18]. Pero esta teoría conviene admirablemente a Nietzsche. La adopta (sin referencias al marxismo, por supuesto) tanto en el fragmento «teorético» de 1873 como en fragmentos escritos diez años después que debían demostrar la «inocencia del devenir».

Si el pensamiento y la conciencia no pueden definirse como una sustancia (como dijo Descartes y han creído después de él muchos filósofos, incluido Hegel), si el pensamiento no es un «ser» vinculado al «Ser», y si, por tanto, hay una diferencia entre el ser y el pensamiento, pese a que el pensamiento corresponde al ser, ¿en qué puede consistir si no es en un reflejo? Reflexión y reflexionar quieren decir «reflejar», salvo que todo esto no sea más que metáforas.

Pero ¿qué es un reflejo? ¿De dónde procede el espejo que refleja? Al carecer el reflejo de espesor, de volumen, de peso, al ser, por tanto, «irreal», ¿qué es un reflejo fiel de lo real? Un reflejo de este tipo no puede comprenderse más que como una forma, la forma de una superficie reflejante (que deforma lo «real» de una manera determinada).

Es lo que dice Nietzsche, volviendo, como ya se ha visto, la teoría del reflejo contra la tesis ingenua de la fidelidad reflectora [19]. ¿La conciencia? Una superficie. ¿El reflejo y el acto de reflejar? Actos del cerebro —como el lenguaje y la forma lógica—, pero también cuerpos enteros, manos, órganos de los sentidos, miembros, músculos, sexo. Porque la conciencia refleja, la acción metamorfo-

[18] *Materialismo y empirocriticismo, passim.*

[19] Véase sobre todo *Das Philosophen Buch,* fragmentos 121, 122, 123, etc.

sea lo «real» al no estar sometida a ninguna sustancia «real» ni fuera ni dentro. El conocimiento-reflejo deja sitio libre a los símbolos, a la invención poética, a las imágenes-conceptos.

15. Retorno y recurso al cuerpo, cuerpo como fuente y recurso. Lo declara Zaratustra, uniendo la fuerza poética a las declaraciones «teoréticas». Retorno y recurso más que petición de ayuda, el cuerpo recibe un *status* completamente distinto de aquel que tenía en la filosofía y en la sociedad impregnada de judeocristianismo. La filosofía y la religión, sobre todo en Occidente, han traicionado el cuerpo; el Logos europeo se esfuerza por reducirlo, romperlo, mutilarlo. Por debajo del pensamiento, sede de ese pensamiento, pero con una diferencia capital y radical, se halla el cuerpo. ¿En qué consiste esa diferencia? Si se quiere proseguir la interpretación de la poesía nietzscheana traduciéndola a prosa, es preciso decir que esta diferencia imprescriptible no se define, porque interviene y desempeña un papel en cada momento, incluso en la conciencia reflexionante que trata de captarla. Diferencia inagotable, distancia a la vez infinita e ínfima, entre el «yo», el «mí» y el cuerpo, puede ser dicha de mil y una formas, todas necesarias, pero no suficientes. ¿Será el cuerpo el lugar del placer, ese estado o esa situación que sólo tiene una relación lejana con la situación de quien conoce y piensa? Sí y no. El hedonismo filosófico no va más allá. El cuerpo sufre y goza, y el sufrimiento tiene tanto sentido como el goce, a veces más. Anuncia una posibilidad, una crisis fecunda. ¿Lugar poblado de «afectos», «de pulsiones»? Por supuesto, pero también de muchas otras no-cosas. ¿Razón de actos que dan sentido y valor, pero que no tienen sentido ni

valor, como el acto de aprehender las cosas, de adherirse a ellas? Sí, pero estas palabras filosóficas sólo dicen lo que es el cuerpo con relación al saber filosófico.

Para Nietzsche, el cuerpo contiene —es más, el cuerpo «es» bajo la superficie espejeante— la profundidad. En la poesía (o poiesis), la altura, la luminosidad, la esfera apolínea. En la conciencia, en el saber, la superficie. En el cuerpo, las capas profundas, aquellas que ilumina, atravesándolas como un puñal, el rayo del análisis. El cuerpo, ese despreciado, ese desconocido, aporta consigo sus riquezas sin límites: los ritmos, las repeticiones (cíclicas y lineales), las diferencias. De edad en edad, desde el niño al adulto y al drama del envejecimiento, se supera, precipita el pasado en la memoria, enriquece o empobrece la trabazón de sus ritmos, desarrolla o no la relación siempre nueva entre necesidades y deseo y conciencia y acción.

¿Retorno al hedonismo? ¿Adhesión al materialismo? No. Irreductible a la filosofía, la apelación nieztscheana al cuerpo excluye el cuerpo-máquina: le opone el cuerpo-energía, el cuerpo poesía, el de la música y la danza. La determinación negativa permite, con más ventajas que una definición que quisiera ser positiva sirviéndose del lenguaje filosófico, entrar en la perspectiva nietzscheana. El poeta que habla en Zaratustra quiere poner fin a la separación de lo mental, de lo social, de lo natural y, por tanto, a la disociación entre el Verbo y la Carne. Quiere cambiar desde la base la relación del cuerpo con el lenguaje, dejando de valorizar el lenguaje mismo como abstracción. Para Nietzsche no hay *abstracción concreta,* como la hay para Hegel y Marx. Rechaza ese casi concepto, que permite conceder a todos los momentos un *status* análogo, doblegándolos unas veces por

el lado de lo abstracto y otras por el de lo concreto. Lo «concreto» es el cuerpo. Lo abstracto, es decir, el lenguaje (¿la lógica? Incorregible, no puede renunciar a su abstracción formal sin destruirse) debe convertirse en concreto: en cuerpo. Nada en común con la «corporeidad» de los filósofos.

¿Y el *status* del cuerpo? Si lo describimos retrospectivamente con relación al Logos, unos lo percibían como lugar y producto del pecado (la caída, el abandono) y otros lo concebían como una especie de reserva carnal, fondo irracional de la racionalidad dominante, útil como valor de uso persistente a través de los cambios y de los valores de cambio.

Hoy, en el sentido nietzscheano, la contradicción es cada vez más profunda. Todo el peso de la sociedad se abate sobre el cuerpo, añadiendo a las presiones y coacciones de la tradición moral las conminaciones del rendimiento, la multiplicación de imágenes mutilantes, la metaforización en lo visual. La foto, el cine, los *mas media* proceden a un desmenuzamiento del cuerpo, a una sustitución masiva del cuerpo por la imagen, a un desplazamiento de lo físico hacia lo abstracto visual, a una transferencia social de la energía sobre lo espectacular. Lo cual sirve al poder que manipula de esta forma la existencia concreta. El discurso, el lenguaje, su fetichización sirven de pretexto para escamotear el cuerpo, de tal forma que la conmoción del Logos tras sus abusos de poder puede llevar a su consolidación por el prestigio de las imágenes de la escritura y de los escritos. En este grado, la alienación de Hegel y de Marx cambia de carácter y de alcance. La alteración de la vida amenaza a su base vital: el cuerpo.

Resurrección de los cuerpos, he ahí la primera y la última palabra de Zaratustra. «En pie, mis hijos se acercan... He aquí mi mañana, mi día se alza, sube, sube ahora, ¡oh tú, mi gran Mediodía! »

Todo lo que atañe a la integridad del cuerpo se atribuye, o bien a una causa oscura, al instinto de muerte, o bien a una razón superior, las exigencias del saber y del mundo moderno. De este modo se disculpa la burguesía y, sobre todo, el judeocristianismo y el Logos europeo, grecolatino en origen. Se hace la vista gorda en lo que respecta a las operaciones tácticas y estratégicas que atacan a los fundamentos de la vida, de la racionalidad y del Logos mismo, que proceden a su autodestrucción en la modernidad exacerbada.

El cuerpo (viviente y total) establece las uniones: deseo y sentido, y valor—movimiento, y actividad y objeto. Esta unión se opera mediante el juego, la danza, la música. ¿Por medio del teatro? Eso antiguamente. Sin duda, el teatro moderno, discurso y espectáculo, no tiene las virtudes del teatro antiguo. El corte «significante-significado», inherente al discurso, se agrava en fracturas y deja que cada uno de los dos elementos de los signos vayan cada uno por su lado si el cuerpo, la palabra, la voz, el gesto no restablecen la unión.

¿Y el «sujeto»? La pregunta filosófica —que viene de los filósofos, pero que exige una respuesta— se desdobla. Por un lado, está el sujeto abstracto, que hay que atacar y disolver. No se trata ya del sujeto cartesiano, racional (sustancia pensante), ni del sujeto del saber, el sujeto kantiano, asiento de las categorías. Ni del «sujeto» de los lingüistas. Es el *sujeto del poder*, con sus inversiones y máscaras y mitos: el Padre y lo Paterno, la Propiedad y el Patrimonio y la posesión, el Super-yo y el Super-macho, etc. En la cúspide, el Sujeto abstracto absoluto: el Estado. Santifica la existencia empírica de los pequeños «sujetos del poder» y aquellos que le someten los otros. En este

terreno, las ficciones complementan los mitos: el «yo» del pensamiento se une al «yo» del ciudadano (la ficción política y jurídica), a los «yo» del testigo y del juego (la ficción moral), al «yo» del discurso (la ficción gramatical), etc. Esta existencia empírica tiene en su campo funciones: lo relacional, lo situacional, el discurso funcional mismo. Se puede uno divertir desmontándolos. Zaratustra no se priva de ese placer; todos los «sujetos», incluido el Hombre superior, se quejan sin cesar de la dificultad de ser, de la pérdida de identidad, y de muchas otras, letanía de desgracias y quejas del «sujeto».

Al sujeto del poder se opone fundamentalmente, irreconciliablemente el *sujeto concreto:* el cuerpo. Contiene tesoros insospechados (y no sólo el placer, o los juegos eróticos, interpretación falaz, ni tampoco lo oculto, como lo que se oculta tras el pensamiento analítico para rechazarlo). No se opone a lo abstracto como lo «salvaje» a lo sofisticado (otra interpretación falaz de una requisitoria y de un requerimiento mucho más vasto). El cuerpo no se resume en un objeto de escándalo aunque se le desnude. (La modernidad, estupefacta ante la ausencia del cuerpo, intentará todas las escapatorias, todas las falsas salidas, a falta de leer y comprender *La Gaya Ciencia* y *Zaratustra.*) El sexo, parte del cuerpo, no tiene derecho a erigirse, masculino o no, en criterio, en apreciación y valor. Ni más ni menos que el trabajo (o el saber). ¿Puede ser que la localización de lo erógeno en un órgano o en una zona del cuerpo contenga un error? ¿No se siente erógeno (presencia del Eros creador) todo el cuerpo ante el empleo de los signos del no-cuerpo y del fuera-del-cuerpo?

¿Fijar un nuevo *status* para el cuerpo? Esta manera de plantear la cuestión resulta ingenua. ¿Qué *status*? ¿Filosófico? La filosofía no va más allá de

una esencia: la corporeidad. ¿Teórico? ¿Epistemológico? El Logos tiende, con la teoría pura (el hombre teórico) y la epistemología, a sancionar la evicción del cuerpo.

No basta un «*status*» para repudiar la fragmentación del cuerpo, la localización y la disociación de las funciones (gestos, ritmos) provocada por la división del trabajo. El *cuerpo mosaico,* contrapartida o contrapunto de un saber mosaico, el cuerpo en migajas no recupera su integridad porque se cambie su «*status*» teórico o incluso social.

El psicoanálisis ha tratado de determinar, en cuanto disciplina especializada, pero vinculada a una práctica (clínica), un *status* del cuerpo. ¡Qué fracaso! El espacio-tiempo del cuerpo, esbozado por los psicoanalistas que se esfuerzan por cercarlo, se reduce al silencio de antes y después de la palabra, a la diferencia mortal que sale del hiato (entre la pulsión y el discurso) y produce otro hiato (la castración). Es, por tanto, el espacio-tiempo de la muerte. Nada más opuesto a la afirmación nietzscheana: a la transmutación de la decadencia, del nihilismo en un «sí» a la vida y, por tanto, al cuerpo total. El cuerpo total se presenta a la vez como virtualidad y como actualidad. Para los psicoanalistas no hay existencia como totalidad. Para muchos el cuerpo se desdobla en orden orgánico y orden pulsional. Para éstos y aquéllos, la unidad del cuerpo sólo se representa en lo simbólico y lo imaginario. El cuerpo del «sujeto» y el del «otro» como lugar de unión de los significantes no se encontrarán jamás. Desarticulado en principio por la expresión verbal, fragmentado por el sexo, el cuerpo no recuperará su unidad a no ser que se entregue a un éxtasis mortal (véase Freud, p. 5 del cap. VII de la *Traumdeutung*). Para algunos analistas sólo el espejo (efecto material y sensorial; por tanto, in-

mediato y localizado en la inmediatez) revela su no-parcelación al sujeto fragmentado por el sexo y el discurso. El cuerpo como totalidad (el cuerpo «propio», lugar y «sujeto» de la apropiación) no se presenta más que en el cuerpo de la madre primero, luego en el fantasma de identificación con el «otro». La imagen del cuerpo total encarna la ilusoria plenitud destinada a la fisura por la pulsión de muerte que proviene de la apertura. Entre los objetos, el objeto más privilegiado de todos, el falo, permite al sujeto (masculino) pasar del ser al tener, aunque la Ley, corte fundamental, fundamento del Logos, Ley del Padre, se lo impida. De tal suerte que la castración, palabra paterna que ejecuta (mata) el cuerpo en movimiento, interviene tarde o temprano; el falo, lugar de encuentro de la Ley y del Logos, al ser también lugar de su separación, suscita el vano fantasma de su reconciliación.

Nietzsche apela a la subversión, a la rebelión, a la revolución del cuerpo. ¿Un *status*? No. Todo lo más podría decirse que el cuerpo, en los textos de Nietzsche, se describe o se inscribe a muchos niveles, como el lenguaje. En primer lugar, lo empírico, el cuerpo objeto. En ese nivel, el cuerpo se estudia, se analiza científicamente, pero también en su aspecto cotidiano. Este nivel engloba lo funcional, lo relacional, lo situacional. Luego, el nivel sociopolítico, el cuerpo-sujeto como apoyo de juicios, de «valores» a menudo negativos (la reprobación, la sumisión) y de metaforizaciones (mediante el lenguaje, con primacía creciente de lo legible-visible). El cuerpo no rige la producción y, sin embargo, se produce con el cuerpo y para los cuerpos. En este nivel, el cuerpo desempeña un papel no de transgresión, sino de transmisión del saber y de re-producción de las relaciones sociales, aunque éstas pesen sobre él. Luego, y por último,

el nivel *poético*, el de la unidad recuperada mediante la prueba de la disociación. La *palabra poética* (y, en ningún modo, la palabra original o final, la de un dios, verdadera por esencia) apunta a la unidad del cuerpo y a la salida a la luz de sus riquezas. La palabra poética exorciza la muerte (la «pulsión de muerte») a través de lo trágico, en lugar de ceder a ella. Logra vencer los peligros del discurso y de la escritura, renovando el poema, como la música, mediante los ritmos del cuerpo, lo repetitivo y lo diferencial como en el cuerpo.

La *práctica poética*, según Nietzsche, afirma *la apropiación* como posibilidad próxima y lejana a un tiempo. Este concepto, la apropiación, concebido especulativamente por Hegel (restitución de la Idea en el Estado), quedaba mal determinado en Marx. El poeta Nietzsche abre el horizonte del deseo y del cuerpo apropiados. En primer lugar, apropiarse de su propio cuerpo, para el individuo y para la especie humana; apropiarse del cuerpo total, naturaleza y conquistas de la actividad multiforme, es decir, el espacio. Lo cual no excluye lo simbólico ni lo imaginativo, sin apostar por ellos aisladamente. Lo cual excluye lo ideológico y, en primer lugar, la separación, filosóficamente sancionada, del alma y del cuerpo, del espíritu y la materia (sin por ello fetichizar, como Hegel, la identidad de lo real y de lo racional).

La *práctica poética* se pone de relieve en la música y en la danza, obras de vida y de vitalidad. ¿«Cuerpo glorioso»? No. Cuerpo concreto, presencia y lugar de presencia, pero virtualidad en tanto que totalidad descubierta.

16. Mediante la poesía, Nietzsche introduce en el Logos europeocéntrico algunas afirmaciones explosivas. ¿Verdaderas? ¿Falsas? ¿Verdaderas y

falsas? ¿Llenas de sentido? ¿Absurdas? Estos términos y categorías no valen ya, pero pueden servir para exponer esas afirmaciones. Conciernen, en primer lugar, a la finitud. Para Hegel, para la filosofía, la reflexión hace tomar conciencia de lo finito: las cosas, la vida, la realidad humana. En el hegelianismo, la lucha, la guerra entre los Estados tiene esa función: cada momento, cada individuo reconoce, al experimentarla, su finitud. El Estado sobrevive en medio de estas luchas de las naciones, se afirma en ellas, solo. Fuera de la Idea y del Estado, el infinito para Hegel no es más que un «mal infinito» (ilimitado, indeterminado).

Para Nietzsche, «nosotros» somos *infinitos*. Como para Espinosa [20]. ¿Por el pensamiento, por el saber, por la conciencia? No: por el cuerpo. Cada cuerpo y, por tanto, el nuestro (el tuyo, el mío), pues que se halla en el tiempo y en el espacio, contiene el infinito. El espacio (el cosmos) y el tiempo (el mundo), infinitos ambos, implican y reflejan cada uno a su manera el universo infinito. Un cuerpo vivo es simultáneamente un macrocosmos (el cuerpo humano con relación a las células, las moléculas y los átomos) y un microcosmos (con relación a la galaxia). El infinito «está» en todas partes, antes que lo finito. Entre un pequeño cuerpo que vive sobre la Tierra y el Sol hay diferencias cualitativas y cuantitativas, pero cada uno extrae energía cósmica y la concentra para gastarla. El tiempo y el espacio, diferentes al máximo e inseparables, se vuelven a encontrar en cada lugar y en cada instante (¡en cada «momento», según el término hegeliano, aunque un poco retorcido!). La música afirma esa infinitud, la

[20] Véase carta del 30 de julio de 1881. El análisis de la energía cósmica, del tiempo y del espacio en los textos de *La voluntad de poder* (título falso, recordémoslo), corresponde a esta apreciación.

del cuerpo, la del deseo, la del silencio, que no consigue declarar el lenguaje (finito). Cada lugar y cada instante remiten a la totalidad del espacio y del tiempo. El cuerpo vivo (el tuyo, el mío) tiene un doble origen imposible de captar: el germen (materno-paterno), que remite a un linaje genealógico y la especie, la vida entera, la Tierra, que remiten a un cosmos entero. Cada serie de causas y de efectos que se le asignen se pierde en la noche, lo que excita la nostalgia ontológica, la del origen. Cada serie remite a la otra: el linaje cosmológico al devenir cosmológico y a la inversa. Lo perceptible y lo insondable van juntos. Lo insondable: el abismo, la profundidad, el caos. Lo perceptible: la superficie, la piel, la mirada, el espejo, el reencuentro del tiempo y del espacio en un momento (lugar-instante). Por un lado, altura, espacio. Por otro, abismo, tiempo. Y «nosotros», en el cuerpo...

Por tanto, «la infinitud» es el hecho inicial, original. Habría que explicar de dónde viene lo finito. En el tiempo infinito y en el espacio infinito no hay finito... [21] Lo finito y lo infinito, ¿no serán sino simples efectos de perspectiva para el «ser-allí»? Más vale afirmar la prioridad poética de lo infinito sobre lo finito: la primacía de la alegría. Lo *finito*, en el sentido en que lo toma el «sentido común», a saber, las cosas bien distintas y separadas, las que se cuentan y se usan, no es más que una apariencia. Los filósofos así lo han comprendido e incluso han denominado «dialéctica» la convicción de una unidad de las cosas. Pero no han llevado este descubrimiento hasta sus últimas consecuencias. Lo finito no es más que una apariencia, pero la apariencia no se separa de lo «real». La energía universal se concentra en innu-

[21] *Das Philosophen Buch*, p. 226.

merables centros y focos, se gasta en lugares e instantes, se diversifica en innumerables fenómenos. Los fenómenos relativos a los centros y focos se repiten; y todos los gastos de energía difieren. El espacio y el tiempo no se disciernen más que al reencontrarse en un «aquí-y-ahora». El cuerpo contiene, por tanto, la unidad perpetuamente en devenir de lo infinito y de lo finito: tiene en sí lo infinito, él *es* lo finito.

Por tanto, la necesidad es tan verdadera y tan falsa como el azar, y la repetición es tan verdadera y tan falsa como la diferencia. A escala (inaccesible) del universo reina la necesidad temible del tiempo-espacio. La diferencia domina, puesto que la energía universal se gasta en fulguraciones siempre nuevas. A escala nuestra dominan el azar y la repetición. Así como cada cosa se analiza en el tiempo y en el espacio y se resuelve en efectos y causa —salvo que ninguna línea de efectos y de causas es suficiente ni puede ser aislada—, así también cada «cuerpo» se resuelve en una conjunción de azares. El «ego» nace de un encuentro azaroso, y si el «ego» vive todavía no es más que una cuestión de suerte: un choque, un virus, una ráfaga de viento habrían podido llevárselo. Eso sin contar con otros muchos azares. En lo finito, el azar y lo repetitivo van juntos. Una conjunción de azares siempre puede reaparecer. Si concibo el tiempo a la manera del tiempo histórico, línea rígida y fría, hilo tendido del pasado al futuro, es preciso también que restituya la reaparición de las figuras, es decir, los ciclos y los encadenamientos lineales que se repiten: la especie y la infancia, la vida y la muerte, el sueño y la vigilia, el trabajo y el descanso, o aun lo violento y lo pacífico, lo aventurero y lo contemplativo, etc. El azar y las conjunciones de azares que realizan determinismos parciales, la repetición de las particularidades

imponen de nuevo la temible imagen-concepto (visión del eterno retorno[22]. El cuerpo que emerge del devenir (espacio-tiempo), inmerso en los azares (suerte y mala suerte), se sitúa en el centro de la visión y de la práctica poiética: razón concreta, centro y referencia. Pero este cuerpo no es estable, no está condenado a un devenir imposible de captar, sino que produce un devenir, el suyo, y, además, se entrega a las ocasiones que la voluntad aprende a apartar de sí y a contornear por su uso.

17. ¿La «pérdida de identidad»? Es lo trágico de la situación. ¿Alienación? ¿Efecto de una alienación? No. Este juicio ya no basta. La «pérdida de identidad», condición de la metamorfosis, puede rechazarse. Entonces triunfa la identidad, es decir, la repetición. Al ser aceptada «la pérdida de identidad como vía peligrosa de una metamorfosis y, por tanto, de una diferencia, triunfa la embriaguez dionisíaca. La vida en el grado más elevado hace uso de los dos procedimientos. La embriaguez dionisíaca por sí sola arrastra hacia la aventura sin ley, la droga, el erotismo, el abandono instantáneo y la locura, y al mismo tiempo hacia la desintegración de sí mismo y la persecución de la trascendencia[23]. La memoria y el conocer permiten frenar, controlar hasta cierto punto la metamorfosis, a riesgo de impedirla. Apolo, considerado aisladamente, implica el peligro de otra disolución. La unidad en el contraste y el enfrentamiento de las dos potencias: esa es la vía, según Nietzsche.

[22] El mito moderno del Mono mecanógrafo puede servir de ilustración y de argumento (discutible) a la hipótesis. El mono que golpea al azar las teclas de la máquina de escribir terminará, al cabo de un tiempo X, por «sacar» la Comedia humana. Y así sucesivamente.

[23] Véase la obra entera de G. Bataille.

18. Se ha podido demostrar el antagonismo de principios, lo más radical posible, entre la filosofía hegeliana y el pensamiento metafilosófico de Nietzsche. Sería divertido esbozar acto seguido la intersección entre el proyecto (revolucionario) marxista y la perspectiva (subversiva) nietzscheana. Un terreno común: la oposición a Hegel. Por tanto, juntos van:

a) el ateísmo, la idea de la naturaleza (materia, energía), base de toda existencia;

b) la crítica de la teodicea política de Hegel: el Estado y la re-producción interna en el Estado de la historia, del pasado, de los «momentos» y de las relaciones sociales;

c) lo cual implica una crítica del lenguaje (del Logos vinculado a la lógica y al lenguaje), así como de la historicidad hegeliana;

d) el rechazo del judeocristianismo (desde *La cuestión judía*, de Marx, y en el conjunto de la obra nietzscheana, pero sobre todo en *Más allá del bien y del mal*);

e) la idea de los sentidos y del cuerpo convirtiéndose en teoréticos (véanse los *Manuscritos de 1844* y *Zaratustra*, sin omitir *La Gaya Ciencia*), lo cual implica el rechazo de todo sistema;

f) el proyecto y la perspectiva de la producción (creación) de una «realidad» totalmente nueva, aunque mantenga los «momentos» del pasado superado. Lo cual comporta la destrucción (más pujante en Nietzsche, menos violenta en Marx) de lo actual;

g) la idea de que lo esencial, lo «creativo» no se encuentra ni en lo económico como tal ni en lo político como tal; lo cual implica el rechazo tanto del Estado como de lo político, en beneficio de las *relaciones* que Marx denomina «sociales» y

Nietzsche primero «humanas» y luego «sobrehumanas».

Después de establecer este cuadro de concordancias, he aquí las divergencias:

a) Para Nietzsche, las palabras «Dios ha muerto» tienen una repercusión trágica, mucho más vasta que el ateísmo y el naturalismo.

b) Para Nietzsche, la racionalidad (histórica en Hegel, industrial en Marx) no es solamente limitada, sino ilusoria y, por tanto, pertenece a la categoría de la verdad en el sentido de los filósofos.

c) La idea de la *creación* (por medio de la poesía, por medio de la metamorfosis) difiere en Nietzsche de la idea de la *producción* en Marx, aunque las dos derivan del cuerpo y de su actividad al engendrar relaciones (vínculos).

d) Para Nietzsche, la *civilización* tiene mucha más importancia que la sociedad e infinitamente más que el Estado. La civilización se define por individuos y acciones individuales; por evaluaciones (valores) y por una jerarquía de los valores, mucho más que por el nivel de crecimiento y de desarrollo social, que por las fuerzas productivas (cuantitativa y cualitativamente consideradas).

e) La poesía y el arte como vías, en lugar del saber que Marx afirma; es decir, la obra por encima del producto.

f) La superación considerada como destrucción (*Überwinden*) y no como elevación (*Aufheben*), lo cual comporta, como ya hemos dicho, la tragedia y la subversión radical, sin previsión alguna de los resultados. El pasado se aprecia como *decadencia* y no como fuente, maduración, preparación de lo posible; la ruptura entre el pasado, lo presente, lo posible es, por tanto, mucho más profunda en Nietzsche que el corte político en Marx a propósito del Estado.

Por tanto, para Nietzsche no hay transición: salto peligroso. El pasado, lo actual (Europa, el capitalismo y la burguesía), el mundo existente se autodestruyen. Para Marx y los marxistas habría que ayudarles a evitar la catástrofe o el hara-kiri. Para Nietzsche y los nietzscheanos más valdría empujar al suicidio a los decadentes.

Podría presentarse la obra de Nietzsche como la «crítica de derecha» de una realidad (Occidente y el mundo occidentalizado, el Logos europeo, la burguesía y el capitalismo, el productivismo y el economismo, etc.), mientras Marx habría aportado la «crítica de izquierda». ¡Simplificación abusiva! Pocos años después del *acmé* (del apogeo) de Marx y de su obra, Nietzsche asiste al momento de las primeras decepciones. Como Marx en declive, Nietzsche saca consecuencias. El «mundo» antiguo continúa, la renovación se hace esperar. ¿Por qué? ¿Cómo atacar lo «real», que se consolida y permanece según el modelo hegeliano?

Puede decirse que el «problematismo» del marxismo e incluso su carácter «aporístico» va a la par de la «problemática» nietzscheana. ¿Romper mediante la lucha de clases la sociedad de clases? ¿Ayudar a la clase obrera a superarse negándose? ¿Destruir el Estado después de haber llegado al estallido a sus aparatos políticos? Por supuesto, si es que se puede y desde el momento en que se pueda. Pero entonces precisamente es plantea la cuestión del *poder* apenas abordada por Marx, eludida por el pensamiento oficialmente marxista [24]. Ahora bien, Nietzsche saca a plena luz la cuestión con toda lucidez. Pone al descubierto, allí donde no se las percibe, donde se las vive sin saberlo, esas relaciones de fuerza, esos poderes con sus consecuencias, la opresión, la explotación, la humillación. Y de todas las consecuencias, la más espantosa es ésta: los seres humanos terminan por amar y adorar con demasiada frecuencia a quienes ejercen el poder sobre ellos, por imitarles e identificarse con ellos, por experimentar el goce en la humillación...

[24] A propósito del estalinismo, lo menos que puede decirse es que todo ha sido (y todo permanece) orientado hacia el escamoteo del problema.

El Logos (grecorromano y judeocristiano, revisado por Descartes y por Hegel en el plano filosófico, sofisticado por el Estado moderno en el plano político) se torna un instrumento complicado, orientado hacia un único fin: la re-producción de las relaciones de producción. Marx se detiene ante esta situación y estos problemas. Nietzsche aporta una crítica radical del poder, yendo más lejos que la crítica marxista (olvidada) del Estado.

Un neonietzscheísmo se haría rápidamente elitista. Un sistema nietzscheano o pseudonietzscheano salvaría a la vieja filosofía, que se pondría rápidamente al servicio del Estado; entraría en el juego de los poderes. El pensamiento de Nietzsche no sale, pues, de la ambigüedad: del reino de las sombras. Hoy (1973), y por influencia nietzscheana, una élite considera poco elegante y de mal gusto hablar de capitalismo, de burguesía, de reproducción, de Marx. Nietzsche o, mejor, la simulación del nietzscheísmo puede, pues, recuperarse. La comprensión de la práctica *poiética* desmiente e impide esta recuperación por la élite, por el saber. Porque Nietzsche ha promulgado el fin de los valores occidentales en delicuescencia (en decadencia) y la génesis de relaciones nuevas entre el cuerpo y la conciencia, es decir, entre el cuerpo y el lenguaje, lo concebido y lo vivido, lo serio y lo frívolo, el saber y el no-saber: la vida y la muerte.

La orientación nietzscheana llevaría a la catástrofe. La orientación marxista trataría más bien de limitar los estragos. ¿Qué catástrofe? La del fin de los fines (muertes diversas: Dios, «el hombre», la historia, el capitalismo, el Estado y, como consecuencia, la especie humana e incluso la vida sobre el planeta «Tierra»).

CONCLUSION Y EPILOGO

1. *¿A quién escoger?* Esta pregunta, un poco ingenua, bastante torpe, afirma que cada cual debe escoger y que incluso ha escogido ya, pero que puede modificar esa elección entre los guías, las direcciones y los horizontes. ¿Cuáles? Resumamos los enfoques:

¿Hegel? El sentido y la realidad, tan cercanos que se identifican, provienen de lo cumplido: el pasado histórico, lo adquirido son para Hegel lo verdadero. ¿Y la historia? Ya ha terminado.

· Pensamiento sólido al que se puede uno (cada cual) vincular. Modelo de realidad y tipo de discurso coherente, el Sistema engendra una Mímesis confortable o fascinante, según las personas que busquen una vinculación. Aunque lo ignoren, los espíritus sistemáticos que ponen por encima de todo lo demás la cohesión y el orden son hegelianos.

El hegelianismo: un bloque estable, una certidumbre a tomar o a dejar. ¿Qué añadir a su estudio minucioso, pedagógico y político? Detalles, arreglos, pequeñas reparaciones, lo cual satisface a la inmensa mayoría de las personas dotadas

para el orden establecido, para la inserción en el espacio dado. ¡Además, ni diferencias ni aperturas!...

Observación: en la época de Hegel su sistema filosófico-político tenía algo de utopía. Su realismo lógico subordinaba cada rasgo (momento o miembro) de la producción social a una totalidad armoniosa, a una finalidad diacrónica (en el tiempo) y sincrónica (con el fin del tiempo histórico). ¿Con qué derecho? Para legitimar su construcción no tenía otra cosa que el análisis del Estado francés (monárquico, luego jacobino, más tarde napoleónico), aún inacabado, y del Estado prusiano, aún en la cuna como Estado moderno. De estas realidades, Hegel supo discernir los rasgos esenciales; acentuándolos, estableció el concepto del Estado, utopía positiva a principios del siglo XIX (por oposición a las utopías negativas de los socialistas: Fourier, Saint-Simon). El hecho de que siglo y medio más tarde la utopía estatal se realice prácticamente a escala mundial, siempre por oposición a las otras utopías, negativas (Fourier) o tecnológicas (Saint-Simon), da qué pensar. ¿No será esta una razón suficiente, si no decisiva, para atribuir la palma a Hegel a la Unica Filosofía que ha tenido éxito en la operación de hacer pasar su doctrina de la utopía al modelo?...

¿Marx? El sentido se descubre en el futuro. Quiso reunir lo real y lo posible, la ciencia apoyada en el pasado (la historia) y la apertura hacia el futuro. Ni mesianismo ni saber establecido como tal, el pensamiento marxista presupone el sentido de lo posible y lo apoya con argumentos naturalistas; todo cuanto existe nace, crece y muere. También, por tanto, esta sociedad. Paradoja análoga: Marx describe la génesis, analiza la actualidad, explica el devenir de una *abstracción concreta*, la mercancía y el dinero, presentando las leyes del intercambio de los bienes (productos) como leyes naturales. De este modo ofrece la única esperanza, la única posibilidad de abrir una brecha a través de la dura realidad de lo cumplido. ¿Quién abre la vía de lo posible? ¿Quién desbroza el camino del futuro? El trabajo y los trabajadores. Este camino se halla jalonado por fines diversos que le dan sentido, por ejemplo, el fin de la sociedad burguesa, el fin del Estado, el fin de la historia, etc. Los posibles son, pues, a un tiempo ilimitados y definidos por esos fines (finalidad y sentido). La clase obrera y su acción, lejos de impulsar hacia la cuantificación (crecimiento sin fin de los elementos actuales de la sociedad, aumento de las dimensiones de los «momentos» constitutivos), avanza por el camino de lo cualificativo. Niega el pasado para crear y producir cualidades nuevas: relaciones más y más ricas. Los fines diversos no son en este camino sino saltos (cualitativos). El análisis de lo «real», al discenir lo cuantitativo de lo cualitativo, no duda en atribuir la cualidad a la revolución (total). Esta revolución total, aunque repartida en el tiempo en momentos distintos, tiene por punto de partida la revolución proletaria y su desarrollo activo, a la vez libre y determinado. No porque la libertad consista en el conocimiento de un determinismo preexistente, sino porque desarrolla las determinaciones diversificándolas (diferenciándolas). Las aperturas al futuro, los jalones en el camino corresponden a determinaciones, a tendencias, no a determinismos.

¿Nietzsche? Como Marx, el poeta Nietzsche ha puesto de manifiesto, para denunciarlas, algunas monstruosas metamorfosis: en primer lugar, la de los resultados circunstanciales de la historia en

En Hegel y en el hegelianismo, el saber triunfa. Saber y poder concuerdan hasta identificarse con la Razón, trinidad inicial y final. Por el contrario, en la sociedad y en el Estado modernos, ¿qué necesitan los hombres del Estado? Informaciones más que conocimientos. ¿Con qué objeto? La manipulación de los «hombres», masas e individuos. Lo cual priva al Estado de los pretextos humanistas que tiene en Hegel. ¿La ciencia o, mejor, las ciencias? Están insertas en los aparatos de producción y de control. ¿El saber como tal? Ha sido relegado a un *ghetto*, a la Universidad. Para la información, los hombres del Estado tienen sus servicios, sus equipos. En relación con ellos, el saber funciona como un «banco de datos». El conocimiento se convierte, por tanto, en saber institucional y queda relegado al margen en lugar de ocupar el centro, como en Hegel. Lo cual no le impide servir de dos formas: en la materialidad (producción) y en la idealidad (política). Sirve y no reina. En resumen, el Estado, más fuerza bruta cada vez, se sirve del saber.

Aceptar la concepción hegeliana es aceptar ponerse al servicio del Estado, es decir, de los hombres del Estado, seleccionados (a contrapelo) por sus propios aparatos. Los competentes en esta o en aquella materia, los «que saben» forman los consejos y se convierten en consejeros de los príncipes. Los que no son competentes en nada, pero que muestran una habilidad particular en la manipulación de las personas y en la utilización de las competencias, esos se convierten en jefes políticos: príncipes modernos, por su cuenta y riesgo.

¿Marx? Su postulado de lo posible es difícil de verificar. Se apoya en una base frágil: la analogía entre naturaleza y sociedad. Como en la naturaleza, hay maduración de los seres sociales, puntos críticos del crecimiento, luego declive y muerte. La muerte puede anunciarse, pues, de antemano, preverse, analizando los indicios y los síntomas (las contradicciones). Este postulado generalizado en las clases (ascendentes, declinantes), en las naciones, en las sociedades, en el Estado y en los Estados, en los modos de producción, no se consolida en verdad (en saber adquirido) en el plano llamado «epistemológico». Por lo que se refiere a buscar dónde y cómo Marx contribuye a la teoría (al conocer), no es en esa filosofía naturalista de la historia donde hay que buscar, sino en lo económico (la plusvalía) o lo histórico propiamente dicho (la génesis de las formaciones sociales, el capitalismo y la burguesía, entre otras).

Para Marx, una racionalidad nueva, superior cualitativamente a la racionalidad filosófica, nace a partir de un determinado momento de la práctica social: de la industria y del trabajo. Ahora bien, tal presuposición mal explicitada no se verifica, como tampoco el postulado naturalista que alinea la vida social con la vida natural. ¿Es exacto que Marx recibe de la burguesía «ascendente», por medio de los economistas ingleses y de Hegel, el trabajo como «valor»? Sí y no. Sí, en el sentido de que, como Smith y Hegel, reconoce la importancia de la producción. No, en el sentido de que juzga que una *razón* (una racionalidad) original surge del trabajo, no explicitada aún por los economistas ingleses ni por Hegel, presente con más fuerza y más perspectivas en los grandes franceses: Fourier y Saint-Simon.

A partir de esto, la división del trabajo, hasta entonces insuperada si no insuperable, ha dado al traste con esta teoría optimista. La superación del trabajo no se ha llevado a cabo por un «politecnismo», por una polivalencia del trabajador, sino la automatización. Marx lo había presentido sin

en una palabra, entre los psicoanalistas, los neofilósofos «modernos», los inspirados?

Excluida esta segunda y burda hipótesis, ¿qué queda de la confrontación? Esto: no hay que escoger, sino mantener en el pensamiento los tres «momentos». Escoger a la manera habitual sería tomar uno descartando los otros. ¿Por qué?

Simultáneamente:

a) ¿Hegel, el hegelianismo? Con la realidad que representa es un dato de la acción, es el obstáculo y el enemigo al que no se puede combatir más que con sus propias armas. Si hay algo demostrado es ese carácter fascinante y adverso de la doctrina hegeliana, no en cuanto doctrina, sino en cuanto verdad de una realidad insoportable, de la realidad que bloquea el camino. La doble acción ineluctable, en el plano teórico y en el plano práctico, se dirige, por un lado, contra la doctrina hegeliana, y, por otro, contra lo que expresa: el Estado que se erige y se impone perseverando indefinidamente en su ser, si se le deja en libertad (si se admite con Hegel y los hegelianos que el «Ser» en el sentido filosófico encuentra en el Estado su código y su descodificación, su explicación y su realización a un mismo tiempo).

b) Marx designa la posibilidad objetiva de una brecha: una posibilidad social y política, que sólo una clase revolucionaria puede llevar a la práctica (la clase obrera si se afirma y en la medida en que se afirme como «sujeto» político). Si es cierto que esta afirmación no se ha cumplido nunca masiva y decisivamente, también lo es que aquí o allá pasa siempre algo que se orienta en este sentido, a saber: la producción de nuevas relaciones y de diferencias objetivas.

c) Nietzsche indica la posibilidad subjetiva de una brecha desplegando lo que contiene el acto

«puro», inicial y final: la adhesión al presente, en un cuerpo, el «sí» a la vida. Una práctica poética, creadora de diferencias subjetivas [2], se desprende de ello.

4. A guisa de epílogo a esta confrontación presento algunos aspectos deliberadamente subjetivos. ¿Por qué insertarlos aquí? Para mostrar la importancia de Nietzsche como *revelador* (en términos más cercanos al saber: como aquel que afirma los sentidos y los valores, es decir, como descodificador universal y, por tanto, destructor de los códigos, que exige, bien la invención de otro código, bien la superación de la codificación-descodificación).

El autor (Ego) leyó a Nietzsche debido al mayor de los azares en el transcurso de una educación cristiana hacia los quince años: todo lo que entonces estaba traducido, más algunos textos en alemán.

Zaratustra: es el libro que se cree haber leído a la primera lectura, y que siempre se cree leer por primera vez, el libro que libera.

Sí, pero síntoma de la época: luego vino el esfuerzo por volver a la norma (el trabajo, la práctica, la historia, la acción), dada la extrema dificultad que experimenta un adolescente por crearse su propia vida y, contradictoriamente, el esfuerzo por entrar en un movimiento revolucionario o subversivo, dotado de eficacia.

«Ego», pues, a los veinticinco años, pese al deslumbramiento nietzscheano: una sombra entre las sombras, y más: la sombra encarnada. Debatiéndose más que una sombra. De ahí el encuentro pri-

[2] Para dar un ejemplo: brecha objetiva, Lip, 1973; brecha subjetiva, Solyenitsin, 1973-74.

aventura alegremente. Además, nada hay en común entre la perspectiva niezscheana de Europa y los proyectos que se basaban y se basarán sobre esas «realidades» económicas o políticas: Estados Unidos de Europa, mercado común, comunidad europea de esto y de lo otro. El proyecto nietzscheano se basa en un saber «histórico» (Grecia, la posibilidad de una Gran Grecia en el momento de Pericles, la decadencia). Se basa más profundamente aún en la «no-historicidad» del devenir denominado histórico donde los momentos no vuelven sino «superados». El retorno de un enclave o de un núcleo de fuerzas en acción es siempre posible y, por tanto, altamente probable; tales coyunturas han aparecido en situaciones muy distantes en el espacio y en el tiempo. La analogía entre la Grecia antigua y la Europa actual tiene, por tanto, un sentido meta-histórico.

Sea como fuere: «De ahora en adelante debemos esperar una larga secuencia, una gran abundancia de demoliciones, de ruinas, de trastornos». ¿Cómo es que «nosotros, que esperamos la subida de esa marea negra», no tengamos ya miedo? (Véase *La Gaya Ciencia,* fragmento 343.)

El valor de Nietzsche, desde las *Intempestivas,* no consiste en que proteste de una manera anarquizante contra los abusos del poder. Su pensamiento va más allá. No impugna sólo el ser político del Estado, sino la *politización* de lo «real», de la cultura, del pensamiento y de la vida. Y no sólo porque esta politización, tendenciosa, desafortunada, deforme las informaciones, trastrueque el saber, niegue la verdad. No: tapona la vía de lo posible, cierra las aberturas. Toda política, en tanto que «*Realpolitik*» por los medios y los fines, no puede salir de lo «real», de lo cumplido. Ahora bien, hay una quiebra y un corte entre lo real y lo posible (si se quiere: entre el realismo y la utopía).

Lo «real», que la concepción hegeliana consideraba armoniosamente unido a lo posible, funciona como obstáculo. Se cierra «racionalmente» con el Estado; y el Estado construye sus fortalezas en la ruta del futuro; la tiene bajo el fuego de sus cañones. Impide el paso.

Desde las *Intempestivas,* ¿qué es, pues, para Nietzsche esa libertad de espíritu que no cesará de reclamar (especialmente con *Humano, demasiado humano*)? Trata de desmarcarse, él, «espíritu libre», de la libertad de opinión proclamada por los demócratas y los liberales. Para éstos, la primera y gran libertad del espíritu consiste en sustraerse a la religión, a la autoridad de tipo religioso, al dogmatismo de ascendencia teológica. De acuerdo, dice Nietzsche, e incluso hay que llevar hasta el final esa libertad y no contentarse con decir: «Soy ateo», sino proclamar: «Dios ha muerto; por tanto, estoy solo. ¡Solo en el mundo! ¡No más finalidad, más verdad, más antropoteología ni ontología! ¡Estoy solo! ¡Solo conmigo mismo en el diálogo sin fin y sin meta del 'yo' con el 'yo'! ¡Sin testigos! ¡Sin juez! Incluso solo, sin admitir ni dios ni diablo, ni bien ni mal, no puedo impedir establecer una jerarquía entre los actos, valorar, considerar...». Con Dios muere el acto de erigirse en padre o de fabricarse un padre. Jamás se podrá impedir a nadie buscar un árbol genealógico, pero la justificación teológico-filosófica de la Paternidad ha desaparecido, con la filosofía aferente. Aquí nos conduce la anti-teología de Feuerbach, su teoría de la alienación llevada a sus últimas consecuencias: el hombre se eleva cuando deja de disolverse en su dios. (Véase *La Gaya Ciencia,* fragmento 285.)

El espíritu libre no se parece ni al libertino ni al hombre honrado «clásicos». Se libera de la religión, pero no lo hace para tener en su fuero interno su pequeña «opinión personal». La libertad